

AUFFASSUNG DER PERSON, „*INAU'KÉ*“ UND DES
„*PENSAMIENTO*“ BEI DEN YUKUNA-MATAPÍ
(MIRITÍ-PARANÁ, AMAZONAS – KOLUMBIEN)

Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie

am Fachbereich
Gesellschaftswissenschaften und
Philosophie

der Philipps-Universität
Marburg

vorgelegt von

Camilo Alberto Robayo Romero

aus Bogotá (Kolumbien)

2007

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie als Dissertation angenommen am 13. 06.2007

Tag der Disputation / mündlichen Prüfung 03.11.2007

Gutachter Pr. Dr. Mark Münzel
Dr. habil. Bettina E. Schmidt

Inhaltsverzeichnis

Übersichts- und Abbildungsverzeichnis.....	6
I. Prolog.....	11
Die Yukuna-Matapí: Annäherung an die Gruppe:.....	12
Theoretischer Rahmen.....	17
Danksagungen.....	27
II. Der Ursprung des Körpers, der Spezies und der Gruppen bei den Yukuna-Matapí.	29
II.1 Die Mutter, das Baby und die Arbeit des Schamanen	34
II.2 Reinigung, Vollendung des Körpers und Befragung an den Yukuna-Ursprungsort.....	37
II.3 „Pensamiento“, erste Annäherung	45
II.4 Der Platz des „pensamiento“ im Körper	47
II.5 Zeichen des Lebens.....	50
III. Die Heilung des Babies (Fötuses, Säuglings, Neugeborenen oder Kindes).....	55
III.1 Die Welt und ihre „schamanische Ordnung“.....	56
III.2 Reisen im Zusammenhang mit der Heilung des Babies.....	59
III.3 Gebet zur Vorbereitung des Wassers für das Baby: <i>juni la'kaná kerako'pé maná</i>	65
III.4 Die Heilung der <i>Lana</i> -Bemalung.....	67
III.5 Die Heilung von <i>kerá</i>	68
III.6 Die Heilung von <i>Jiwi</i> , dem „Salz vom Wald“.....	70
III.7 Das Salz lecken, das die Tiere verbrennt.....	71
III.8 Namen und Rollen	73

III.9	Zuweisung und Bedeutung des Namens.....	75
III.10	Die „Intelligenz“ und das „pensamiento“ im Kontext der Heilungen.....	79
IV.	Plünderung und Reproduktion: Die Ahnen <i>Majnorí</i>, <i>Yuruparí</i> und <i>Kari</i>	85
IV.1	Ein Jaguar oder ein Geist sein: <i>Karupé</i> und sein Sohn <i>Malawichure</i>	86
IV.2	Einen Körper haben oder nicht haben: <i>Majnorí</i> und <i>Kari</i>	92
IV.3	Die Hervorbringung des eigenen Körpers: Die Initiation.....	102
IV.4	Initiation und Gattung.....	110
IV.5	Das Schicksal des Maloca-Vorstehers.....	115
V.	Die Auflösung der Person (<i>inau'ké</i>).....	121
V.1	Die Verwandlung des Horacio Matapí.....	121
V.2	Sichtweise und Handlung.....	125
V.3	Die Geschichte von Keyako.....	132
V.4	Höfliche Beziehungen und räumliche Metapher.....	138
VI.	„Pensamiento“.....	147
VI.1	Weltordnung und Schamanismus.....	149
VI.2	Zauberkraft und Umgangssprache.....	154
VI.3	Die Jaguar-Schamanen und ihr Umgang mit <i>ripechu</i>	155
VI.4	Bezeichnungen mentaler Aktivitäten.....	159
VI.5	<i>Ripechu</i> als Basis für die Wesensart von Personen.....	162
VI.6	Arten zu sein und soziale Rollen.....	165
VII.	<i>Inau'ke</i> „Person/Leute“ und <i>Self</i> in den Lebensgeschichten.....	179
VII.1	Zwei kulturelle Bezugsrahmen für die Untersuchung der Lebensgeschichten.....	182
VII.1.1	Das Subjekt als Körper-Wissen.....	183

VII.1.1.1	Das überlieferte Wissen des Clans.....	184
VII.1.1.2	Körperliches Erbe und Partnerwahl.....	185
VII.1.1.3	Die Erziehung, die Speisevorschriften und die Vorbereitung zum Erlangen der Abwehrkräfte...	185
VII.1.1.4	Äußerungen der individuellen Veranlagungen....	186
VII.1.1.5	Die Ausübung der überlieferten Rollen.....	189
VII.1.1.6	Spannungen zwischen Eltern und Kindern in den Familien wegen der Befolgung der Tradition.....	190
VII.1.1.7	Spannungen zwischen der Einhaltung traditioneller Werte und der Tätigkeit innerhalb der Organisation.....	192
VII.1.1.8	Wenn niemand mehr das Wissen um die Tradition übernimmt, geht es verloren und die Kultur geht unter.....	193
VII.2	Die Verbindung mit dem Land.....	194
VII.2.1	Sich von seinem Gebiet entfernen: eigene Abwehrkräfte gegenüber den Waffen anderer Welten.....	195
VII.2.2	Die Bindung an das Gebiet.....	196
VII.3	Perspektivenwechsel.....	197
VII.3.1	Der autobiographische Bericht von Luís.....	199
VII.3.1.1	[Väterliche Überwachung versus Selbstbestimmung im schulischen Leben].....	199
VII.3.1.2	[Bei Yurupari] „ <i>begegnete mir noch mal das „pensamiento“ der Liebe zu dem, was ich war“</i> “	200
VII.3.1.3	„ <i>Ich war derjenige, der fast alles machte, was zu uns gehört. Denen [den Nachbarn] kam das seltsam vor“</i>	201
VII.3.1.4	[Sich in der Goldmine vom Vater befreien].....	201
VII.3.1.5	[Trinken, spielen, wetten, ...] „ <i>ich geriet in eine Extremsituation, die ich nicht mehr beherrschte“</i>	202

VII.3.1.6	Traum vom Tod und vom Geheimnis des Vaters	202
VII.3.1.7	„Ich kann mit Waffen umgehen“	203
VII.3.1.8	[Wiedersehen mit dem Vater:] „Niemand hat sich um mich gekümmert. Und jetzt bin ich tot, jetzt sterbe ich, lass mich sterben.“	205
VII.3.1.9	„Ich merkte, dass er erleichtert war, obwohl er mir allerlei an den Kopf warf.“	206
VII.3.1.10	[Nach der Rückkehr nach Hause,] „war mein „pensamiento“ immer noch weit weg“	206
VII.3.1.11	[Gegen den Zorn und die Angst] „vollzog er eine Prävention für mich. Also mit ihm... im „pensamiento“, machte er...“	207
VII.3.1.12	„An dem Tag, an dem ich erfahre, dass du ein Kind hattest, dass du bei dieser warst ... oder jener... komme ich zurück, um es dir kaputt zu machen.“	208
VII.3.1.13	[Noch einmal Yuruparí:] „Das wird mein Leben sein“	209
VII.3.1.14	[Das Dilemma zwischen der Rolle des traditionellen Sängers und der des indigenen Lehrers]	210
VII.3.1.15	[Der Anstoß, die herkömmlichen Verpflichtungen aufzugeben: die Organisation]..	212
VII.3.1.16	[Den väterlichen Plänen entweichen: Ausbildung und „weiße“ Freundin]	214
VII.3.1.17	[Der Vater wird wieder krank]	215
VII.3.1.18	[Eine weitere weiße Schwiegertochter zu haben] „das war irgendwie auch wie ein tödlicher Unfall.“	215
VII.3.1.19	„Was für Söhne hatte ich?“	216

VII.3.1.20	„Einen Schullehrer und zugleich Ritualmeister, das hat noch niemand gesehen.“	217
VIII.	Epilog	219
	Endnoten	229
	Literaturverzeichnis	245
	Anhang 1: Das Neugeborenen-Wassergebet	250
	Anhang 2: Ethnien der Welt	255
	Anhang 3: Die Geschichte von <i>Kari</i>	258
	Anhang 4: Die Verwandlung des Horacio Matapí	289
	Anhang 5: Die Geschichte von <i>Keyako</i>	297
	Anhang 6: Liste der persönlichen Eigenschaften und Rollen	312
	Lebenslauf	316
Übersichts- und Abbildungsverzeichnis		
	Karte 1: Hauptsiedlungen der Yukuna-Matapí. GAIA 2006, 161	10
II.	Der Ursprung des Körpers, der Spezies und der Gruppen bei den Yukuna-Matapí	
	Tabelle 1: Auffassung vom Körper der Yukuna-Matapí	40
	Abbildung 1: Die Geburt des Yukuna (Acima Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum - S. 9)	44
	Abbildung 2: Ritualschmuck der Sänger-Tänzer (Yoana Yukuna 2005)	48

Abbildung 3:	Teil des Körpers des Yukuna Schamanen (Gabriel Yukuna 2002)	53
--------------	---	----

III. Die Heilung des Babies und des Kindes

Abbildung 4:	Gebiet, das unter dem Einfluss des „pensamiento“ steht (nach: ACIMA, Aprender en Yukuna y Español – ohne Datum -, S. 9).....	57
Zeichnung 1:	Begriffe im Zusammenhang mit Zauberei.....	59
Abbildung 5:	Orte und Flüsse, die Rodrigo Yukuna (2004) bei Heilungen anruft.....	61
Abbildung 6:	Die Welt der Krankheit, angefertigt von Rodrigo Yukuna (2004).....	62
Abbildung 7:	Der Kosmos in der Vorstellung der Ufaina, nach Hildebrand (1987).....	64

IV. Plünderung und Reproduktion: Die Ahnen *Majnorí*, *Yuruparí* und *Kari*

Übersicht 1:	Vergleichbare Reihen von Handlungen im <i>Majnorí</i> und <i>Kari</i> Mythos.....	96
Übersicht 2:	Gemeinsame Struktur der beiden Mythen <i>Majnorí</i> und <i>Kari</i> ...	101
Übersicht 3:	Yuruparí-Flöten bei den Yukuna, nach Rodrigo Yukuna (2003).....	105
Foto 1 und 2	Hausvorsteher Faustino Matapí und sein Sohn Néstor (Foto von Juan Felipe Guhl).....	115
Abbildung 8:	Die Reihenfolge der Malocas, die ein Vorsteher einhalten muss (Nach ACIMA Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum -, S.31).....	117
Abbildung 9:	Reise durch das „pensamiento“ der Schamanen zur Heilung der Welt, Zeichnung von Gabriel Yukuna (2003).....	119

V. Die Auflösung der Person (*inau'ké*)

Übersicht 4:	Die Etappen und einige Formeln aus dem Ananasbierfest.....	135
--------------	--	-----

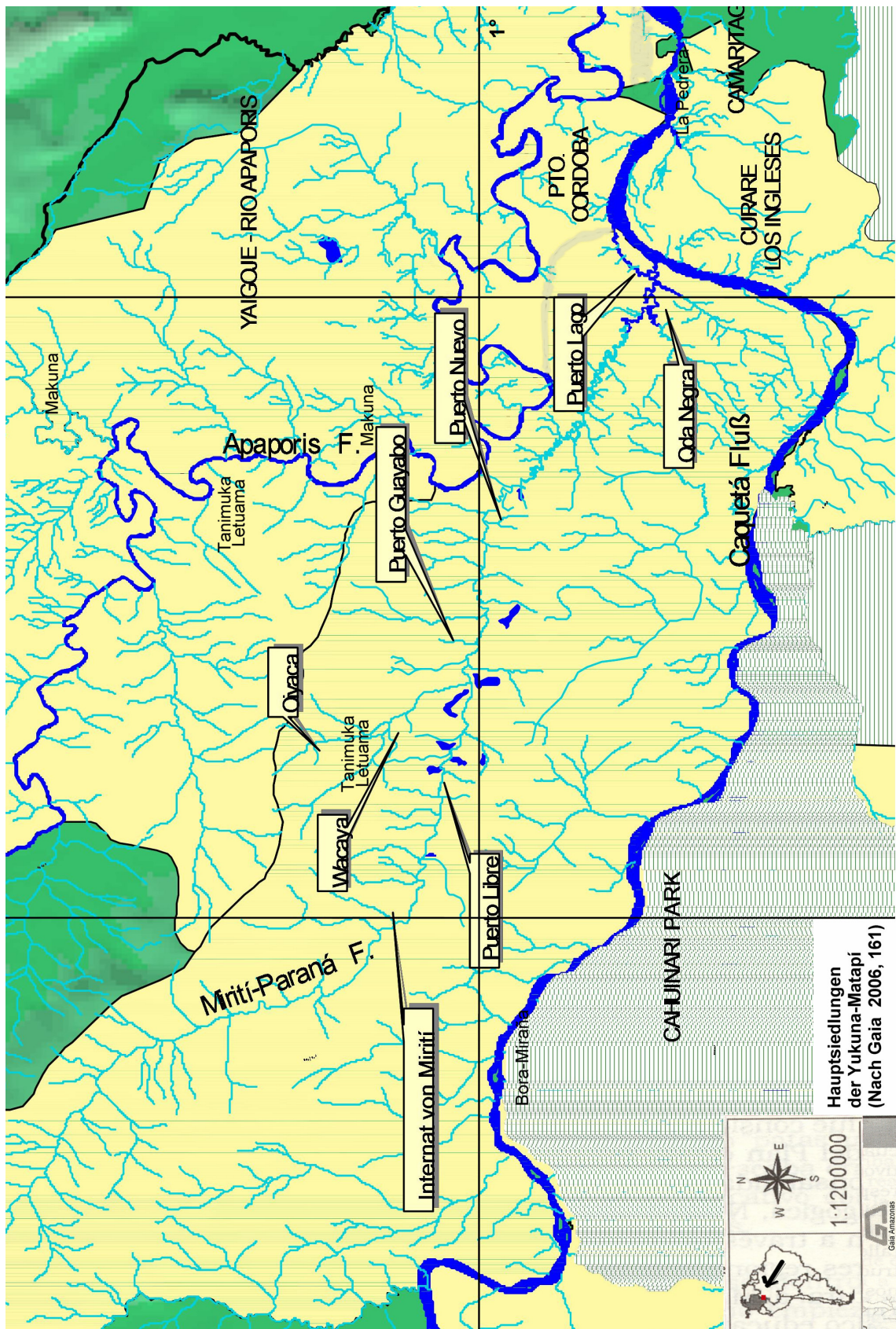
Übersicht 5:	Räumliche Metapher in der Kamejeya-Sprache für soziale Haltungen.....	139
--------------	---	-----

VI. „Pensamiento“

Übersicht 6:	Einige Charaktereigenschaften und Zustände von Personen.....	162
Übersicht 7:	Persönliche Eigenschaften, symbolischer Bezug und Bewertung.....	165
Übersicht 8:	Verteilung im multidimensionalen Raum, von Yoana Yukuna.....	167
Übersicht 9:	Verteilung im multidimensionalen Raum, Uldarico Matapí.....	170
Übersicht 10:	Verteilung im multidimensionalen Raum, Wilfredo Yukuna.....	173

VII. Inau'ke „Person/Leute“ und Self in den Lebensgeschichten

Schema 1:	Schema 1: Symbolische Beziehungen rund um die Vorstellung des <i>inau'ke</i> „Person/Leute“.....	182
Schema 2:	Bezüge symbolischer Art bzw. von Bedeutung rund um das „gute Leben und die Lebensfreude“.....	183



I. Prolog

Ursprünglich lag den Untersuchungen zu meiner Doktorarbeit folgendes zentrale Erkenntnisinteresse zugrunde: die Wege zu verstehen, auf denen junge Indigene aus dem Amazonasgebiet zu Entscheidungen kommen; jene Menschen also, die ich durch meine anthropologische Arbeit und die Arbeit als Lehrer in dieser Region kennen gelernt hatte. Als ich im Jahr 1999 damit begann, Lebensgeschichten meiner indigenen Mitarbeiter zu dokumentieren, brachte mich diese auf Autobiographisches konzentrierte Annäherung zu dem neuen Ansatz, darauf zu achten, wie sich die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe ausdrückt: Ich begann meine Kenntnisse über die Kultur und jene Praktiken zu vertiefen, die den Ursprung und die Identität der jeweiligen Gruppe verdeutlichen. Außerdem wollte ich im Bezug auf diese jungen Menschen herausarbeiten, welche Probleme das Bewahren des kulturellen Erbes der Älteren mit sich bringt und wie sich diese Probleme auswirken, um vor dem Hintergrund des kulturellen Wandels eine autobiographische Annäherung zu erreichen.

Das Interesse an den Grundlagen der Identität und der Art und Weise, wie diese Generation der Kamejeya sprechenden Indigenen mit den sozialen und kulturellen Veränderungen umgeht, entsprach in etwa meiner eigenen Situation als ausländischer Student in Deutschland in eben jener Zeit. Die autobiographischen Erzählungen der Indigenen und die ethnographische Arbeit ließen mich sowohl die Unabdingbarkeit als auch die Wirkkraft einer essentialistisch begründeten Bindung an die Gruppe verstehen – zugleich konnte ich die Basis dieser sozialen Vorgänge erfassen. Wie bei anderen Gruppen dieser Gegend (s. Cayón Durán 2002 für die Makuna) stellt der Schamanismus in seiner Eigenschaft als Grundlage der Weltanschauung und in seiner alltäglichen Ausübung eines der lokalen Fundamente der Identität dar. Durch ihn ist es möglich, die Einheit Körper-Person für jedes Mitglied der Gruppe wie eine „Verkörperung“ der Urahren zu erfassen. Die vorliegende Arbeit stellt einen Beitrag zur Klärung der Frage dar, inwieweit diese Idee der Körper-Identität auf dem indigenen Begriff *pechuj* „pensamiento“ basiert. Im anthropologischen Diskurs als auch in einer populärwissenschaftlichen Konzeption des Begriffs „Identität“

existieren gewisse moralische Vorstellungen, die die Loyalität der Indianer ihrer Ethnie gegenüber als gegeben ansehen oder von Forschern deren Verteidigung verlangen. Diese Konzepte musste ich für diese Arbeit beiseite lassen. Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag zum Verständnis der Lebensbedingungen der Akteure des kulturellen und politischen Projektes der Yukuna-Matapí des Mirití-Paraná-Flusses.

Die Yukuna-Matapí: Annäherung an die Gruppe

Die jüngsten Gespräche, die ich mit meinen Freunden unter den Yukuna und Matapí geführt habe, fanden über das Handy, bzw. solange ich in Deutschland war, über elektronische Post statt. Auch wenn sie politische Führer sind und in die Regionalhauptstadt des Bezirks Amazonas kommen, unterscheidet sich dieser Kontakt sehr von dem, den wir vor fünfzehn Jahren pflegten, als es nur spärlichen Funkkontakt und – mit etwas Glück – alle zwei Wochen einen Flug nach La Pedrera gab. Obwohl der Kontakt zwischen den Indigenen in dieser Gegend und Europäern schon früh einsetzte (nach Llanos und Pineda 1982 im 17. Jahrhundert) und seitdem wiederholt Wellen von Besuchen und der Ausbeutung über die indigenen Menschen und die Ressourcen des Dschungels hinweggerollt sind (eine Darstellung der wirtschaftlichen und politischen Beziehungen im Mirití-Gebiet findet sich bei Oostra 1990), kann man heute in den Siedlungen am Flussufer immer noch hören, wie die ihnen eigene Weltsicht auf grundlegende Lebensfragen antwortet. Man kann an den Ritualen teilnehmen und die unverkennbare Art und Weise des Umgangs der Indigenen mit der Umwelt beobachten. In fünf ¹ der neun Siedlungen werden immer noch jene wichtigen Versammlungen abgehalten, die sich nach dem Jahreszyklus richten: die männliche Initiation und die Zeremonien des Austausches, die in dieser Gegend „Tänze“ genannt werden.

Die vergleichsweise große geographische Abgelegenheit, die immer noch seltenen Wohnsitzwechsel und die Einrichtung mehrerer Schutzgebiete im Miritígebiet haben in diesen Gemeinschaften zum Erhalt dieser sozialen Beziehungen und dem Fortbestand der überlieferten Lebensregeln beigetragen (dies zeigt die Arbeit von van der Hammen 1992). Dazu kommt seit Beginn der siebziger Jahre die Erforschung und Begleitung der

Gemeinschaften der Tanimuka und der Yukuna, wie sie von dem Anthropologen Martin von Hildebrand geleistet wurde, der dann – Mitte der achtziger Jahre – die GAIA-Stiftung gründete (das Projekt COAMA –Konsolidierung des Amazonas), die bei der Festigung des Systems der gesetzlichen, bildungspolitischen und wirtschaftlichen Unterstützung der Gemeinschaften und ihrer indigenen Anführer in diesem Teil des Amazonasgebietes geholfen hat.

1995 wurde die Organisation ACIMA gegründet, die sieben Gemeinden im Mirití-Gebiet umfasst und der später die beiden noch fehlenden beitraten. Seither und mit der Unterstützung von GAIA, wird ein politisches Vorhaben vorangetrieben, das sich durch die Suche nach Berührungspunkten zwischen den staatlich-nationalen Regelungen und Gesetzen und den indigenen Vorstellungen und Praktiken auszeichnet. Ein Beispiel für die Entwicklung grundlegender Vorstellungen im Zusammenhang mit indigenen politischen Interessen gegenüber dem Staat findet sich in dem Werk „Territorialidad y ordenamiento en la Amazonia colombiana“, herausgegeben von Vieco, Franky und Echeverri 1999. Zur Ausbildung dieses „kulturellen Dialogs“ in den Sprachkursen siehe auch Robayo (ohne Datum) im ACIMA-Dokument „Aprender en Yukuna y Español“ („Lernen auf Yukuna und Spanisch“).

Die Organisation hat zahlreiche Vertreter, die auf den jährlichen Kongressen neu gewählt werden. An deren Spitze stehen die traditionellen Anführer jeder Gemeinschaft, sie sind normalerweise Gemeinschaftshausvorsteher oder Schamanen. Bei diesen Zusammenkünften, an denen alle Indigenen teilnehmen können, stellen die Anführer ihre Fähigkeiten zur „Voraussagung“ zur Verfügung und offenbaren, ob den Vertretern und ihrer Führungsarbeit in der nächsten Wahlperiode Schwierigkeiten drohen, ob alles leicht von der Hand gehen wird und ob Hindernisse oder Erfolge zu erwarten sind. Im ersten Teil dieser Treffen haben alle Anwesenden das Recht, von den Verantwortlichen Rechenschaftsberichte anzufordern, über die zum großen Teil heftig diskutiert wird. Die Vorhersagen der Anführer dienen am Ende der Veranstaltung dazu, Spannungen zu lockern und die entfalteten Kräfte zu bündeln, und zwar in einer Weise, die der Ordnung jener gemeinsamen Zeremonien ähnelt, die zum „Ordnen der Welt“ beitragen.

Wenn ein Yukuna sich z.B. als Arturo Yukuna vorstellt, mag er einige unterscheidende Erläuterungen hinzufügen: dass sich hinter diesem „Nachnamen“ oder diesem Gruppennamen mindestens drei Gruppierungen verbergen, die eine gemeinsame Geschichte und eine Beziehungshierarchie von den Ältern hinab zu den Jüngeren besitzen. In dieser Richtung verweist Schackt (1990) auf die folgenden Abstammungsgruppen: Kamejeya (Jagdbeute-Leute), *Jerúriwa* (Wildschwein-Leute) und *Jurumi* oder *Jimikene* (Leute der Kräuter). Der Gebrauch des Wortes Yukuna als Nachname für alle diese Leute könnte unter dem Einfluss der Kautschukarbeiter entstanden sein (Schackt 1990, S. 145). Das Wort *yukuna* bedeutet „Mythen, Geschichten“ in der Kamejeya-Sprache, die heute von denen gesprochen wird, die sich selbst als Yukuna und Matapí bezeichnen. Entsprechend den Erläuterungen von José Yukuna (1999) beruht diese Bezeichnung auf dem Umstand, dass sie viele Geschichten kennen und erzählen. Gleichwohl könnte sie auch vom Namen eines bedeutenden Anführers hergeleitet sein, der den Namen *Yukuná* trug.

Die Upichia oder Upichiya, wie sie sich selbst bezeichnen, werden in der Ñeengatu ² Sprache, wie auch in der Literatur Matapí genannt. Dies bedeutet Sieb, jenes, durch das der Saft der geraspelten Ananas läuft und dann in einem Tonkrug aufbewahrt wird. In den eigenen Reihen unterscheiden sie zwei Gruppen: die Älteren und die Jüngeren. Nach der letzten Volkszählung machten die beiden Gruppen der Yukuna und der Matapí im Miritígebiet ungefähr 1300 Personen aus. Zu diesen muss man jene hinzuzählen, die an den Caquetá-Fluss abgewandert sind, jene, die sich in der Bezirkshauptstadt Leticia niedergelassen haben, und jene Minderheit, die in Bogotá, Villavicencio oder in anderen Städten wohnt.

Wegen der offensichtlichen Ähnlichkeit der Lebensweise der Yukuna und der Matapí – kegelförmige Häuser (Maloca), Vernetzung in Bezug auf Zeremonien und Eheschließungen, patrilineare Abstammungsfolge, patrilokale Wohnsitznahme, gemeinsame mythologische Wesen und Motive, Landwirtschaft mit Rodung und Brandrodung, bittere Yuca (Maniok) als Grundnahrungsmittel, Jagd und Fischerei – wurden sie in der Literatur in verschiedener Hinsicht als ein- und dieselbe Gruppe behandelt. Diese Wahrnehmung wurde auch ausgedehnt auf die Nachbargruppen Tanimuka

und Letuama, weil sie wegen einiger übereinstimmender Aspekte als eine Gruppe angesehen wurden (Jacopin 1977). Deshalb werden sie auch als „Indigene des Mirití-Paraná-Gebietes“ bezeichnet (Reichel und Hildebrand 1987) und gaben Anlass zur Erarbeitung einer Monographie über ihr gemeinsames Umgehen mit und ihre gemeinsame Vorstellung von der Umwelt (E. Reichel 1997). Sobald wir hingegen die verschiedenen Versionen gewisser Mythen, rituelle Besonderheiten und bestimmte Elemente der Zauberei in Betracht ziehen, wird deutlich, dass die Kamejeya und die Upichia trotz vieler Übereinstimmungen verschieden sind.

Im Hinblick auf die südlichen Gruppen, Bora-Miraña, die am Caquetá-Fluss siedeln, verweist die Literatur auf bedeutende Unterschiede hinsichtlich des Wirtschaftens und des sozialen, politischen und religiösen Gefüges (Reichel und Hildebrand 1987). Auf der anderen Seite bilden die Yukuna, die Matapí, die Tanimuka und zusammen mit letzteren die Letuama oder Retuara einen südöstlichen Ausläufer des Kulturgebietes, das als „Nordwestliches Amazonien“ bekannt ist, wo sie sich zum Beispiel zu ihren unmittelbaren nordöstlichen Nachbarn Makuna, Barasana oder Cabiyañi zählen (vgl. Karte 1). Typisch für dieses große Kulturgebiet sind das „drawidische“³ Verwandtschaftssystem, die Sprach-Exogamie (es dürfen nur solche Partner heiraten, die „verschiedene“ Sprachen sprechen), einige Heiratsvorschriften, die auf der Bevorzugung von Mitgliedern bestimmter Gruppen beruhen bzw. auf der Ablehnung von solchen, zu denen ein Bruderverhältnis besteht, und als beste Lösung die Heirat zwischen Kreuzvettern bzw. -basen gilt. Auf kulturellem Gebiet ist die wichtigste Auffälligkeit das Yuruparí-Ritual und die Vorherrschaft der Sprachen aus der Familie der östlichen Tukano-Sprachen (vgl. die klassische Darstellung von C. Hugh-Jones 1979; eine zusammenfassende Version findet sich in Jackson 2001). Ein Merkmal, das die Yukuna und Matapí in diesem regionalen Gefüge von ihren Tukano sprechenden Nachbarn unterscheidet, ist, dass sie für den Kontakt mit den kosmischen Kräften das Stimulans Yajé (*Banisteriopsis* C.) nicht gebrauchen. Sie beschränken sich auf „reine Gebete“ und Ananasbier (Rodrigo Yukuna 2001).

Nach Schackt (1990) folgen die ehelichen Beziehungen zwischen diesen vier Gruppen dem Prinzip der Unterscheidung nach Totems. Danach sind die Tanimuka die Nachkommen des Jaguars. Die Yukuna stammen vom „Wassertiger“ ab, während die Matapí und die Letuama

Nachfahren einer „Wasseranaconda“ sind. Insofern als sowohl die Matapí als auch die Letuama Verwandte einer Anaconda-Schlange sind, scheint das Muster der Verwandtschaftsbeziehungen unter Brüdern (Hammen 1992, S. 13; Schackt 1990, S. 146) eine Erklärung dafür zu liefern, warum es so selten zu Eheschließungen zwischen Personen aus diesen beiden letztgenannten Gruppen kommt.

Wenn auch häufig Ehen zwischen Angehörigen der Tanimuka und der Yukuna geschlossen werden, wo beide Partner unterschiedliche Sprachen sprechen (die erste gehört zur Sprachfamilie der östlichen Tukano, die zweite zur Arawak-Familie), wird diese Regel der Exogamie nicht bei den sehr häufigen Eheschließungen zwischen Angehörigen der Yukuna und der Matapí und auch nicht zwischen denen der Tanimuka und der Letuama eingehalten. Im ersten Fall lehrt die Geschichte der Matapí (Schackt 1990, Matapí & Matapí 1997), dass sie früher eine Sprache gebrauchten, die sich vom Kamejeya unterschied. Wegen eines internen Krieges wären sie fast ausgestorben, wenn ihnen nicht die Yukuna geholfen hätten, indem sie den letzten überlebenden Matapí Frauen zuteilten. Aufgrund dieses Bündnisses übernahmen die Matapí die Überlieferungen der Yukuna und sprachen immer häufiger die Kamejeya-Sprache (Schackt 1990). In den Lehrgängen zur Verschriftung der Sprache, die ich in der Flussgegend veranstaltet habe, wurden einige wenige Wörter aus der Matapí-Sprache, wobei einige Aussprachevarianten aus der verschwundenen Sprache in das Kamejeya übernommen worden sein müssen (nicht nur die Vorliebe der Matapí-Sprachigen für den s-Laut im Gegensatz zum h-Laut (z. B.: *sarí*, *harí*: Alter), sondern auch ihr hartnäckiges Festhalten an diesem Gebrauch des Kamejeya zeugen von diesem Vorgang).

Der Untergang der Sprache der Matapí als Folge der sozialen Eingliederung einer Gruppe in eine andere lässt sich gegenwärtig bei den Yukuna in Puerto Guayabo beobachten. Die Brüder, die diesen Ort gegründet haben, und ihre Söhne und Enkel sprechen vorwiegend Tanimuka. Vor zwei Generationen wurden diese Brüder zu Waisen und von einem Anführer der Tanimuka adoptiert (so erzählt Plácido Yukuna 2001). Während die Älteren noch zweisprachig sind (Tanimuka-Yukuna), wird ihre Art Yukuna zu sprechen von den Yukuna aus anderen Orten offen verspottet. Wegen dieser Kritik trauen sich ihre Kinder nicht, Kamejeya in Anwesenheit von Kamejeya-„Muttersprachlern“ zu sprechen, oder sie behaupten mit einer gewissen Scham, kein Kamejeya zu beherrschen. Etwas Ähnliches

fand ich in der Siedlung der Cabiyaí vor, die nach einem Streit in ihrer Gegend in das Mirití-Gebiet übergesiedelt waren. Als ich sie besuchte, konnten die Kinder die Sprache ihres Vaters nicht mehr (wie es ihrem patrilinearen Erbe entsprochen hätte). Sie sprachen vielmehr Makuna, die Sprache der Familie ihrer Mutter und der Schwiegermutter von Chico Cabiyaí, des Hausvorstehers (Robayo 1997).

Es sind u.a. solche kulturellen Assimilationen, wie die eben beschriebenen, die die Kulturen und Sprachen zu dem gemacht haben, was wir heute in dieser Region vorfinden. Wenn auch die erste Annäherung an diese Gruppen mittels der Vorstellung von homogenen und stabilen Mustern stattfand, so müssen den zeitlichen Veränderungen Interferenzen und Wechsel hinzugefügt werden, wie eben solche, die die soziale Eingliederung und den Fortgang oder Rückgang von Gruppenmitgliedern mit sich bringen.

Theoretischer Rahmen

Ausgehend von einigen Diskussionspunkten über die kulturellen Zugehörigkeiten (vgl. z.B. Sökefeld 1999 und Fischer 1999) werde ich nun das Thema Person/Selbst in der Gegend des unteren Amazonas angehen und seine Ausdrucksform im Zusammenhang mit „Körper-Kleidung-Identität“ untersuchen.

In ihrer Darlegung über die Vorstellungen von „Self and Other“ unter den Bará im nordöstlichen Amazonasgebiet benutzt Jackson (1980) verschiedene Zugänge zum Verständnis der individuellen und sozialen Identitäten. Einer rührt vom Prinzip der Gegensätze nach Evans-Pritchard (1940) her: Individuen definieren sich im Vergleich mit anderen, indem sie Merkmale heranziehen, die sie anderen Individuen zuschreiben oder sie von jenen und deren Gruppen unterscheiden – entsprechend dem Kontext, in dem der Kontrast zum Tragen kommt - und übertragen diese Unterscheidung nach und nach auf andere Ebenen. Ein anderes Vorgehen ist von den Beziehungen bestimmt, die sich angehen, wenn zwei Personen in die Kategorien ihrer gegenseitigen verwandtschaftlichen Beziehungen passen. Ein typisches Merkmal im nordwestlichen Amazonien ist jedoch das Fließende und das Zyklische der Identität, vermittelt durch die Eigennamen, die die „Seele“ des Einzelnen ausmachen und die sie von den Vorfahren über eine oder zwei Generationen

hinweg geerbt haben. Zugleich kann man andere Namen erhalten, entsprechend seiner Entwicklung oder dem Wechsel des Status oder der gesellschaftlichen Rolle. In Bezug auf Letzteres deutet die Autorin an, dass bestimmte Verhaltensnormen sowohl als Eigenschaft der Identität des Individuums als auch der Gruppe betrachtet werden (op. cit. S. 14). Sie unterstreicht die verschiedenen Ebenen und Weisen der sozialen Unterscheidungen und die möglichen gegenseitigen Einwirkungen zwischen beiden. Aus einer historischen Sicht beschreibt Robin Wright (1998) detailreich die Konstruktion des kollektiven Selbst innerhalb der Baniwa, einer anderen Gruppe des Kulturareals der östlichen Tukano. Hier sind es die Außenkontakte, die für die Identität grundlegend sind: die Beziehung zu den Gruppen in der Region des amazonischen Nordostens und dann in den letzten drei Jahrhunderten die Begegnung mit dem „Weißen“. In dieser Arbeit werden Mythologie, Rituale und Überlieferung untersucht, um die Kontinuität und die neuen Entwicklungen in den kosmologischen Kategorien – ebenso wie die Strategien des Widerstandes und der Selbstbewusstseins der Indigenen - deutlich zu machen.

In beiden Untersuchungen werden soziale Kategorien und Prozesse, geschichtliche Ereignisse und ihre Verarbeitung untersucht, wobei uns hier die innere Verbindung zwischen sozialen und kulturellen Aspekten einerseits und deren Ausdruck in der Kommunikation zwischen Individuum und Gesellschaft andererseits interessiert. Genau diese Verbindungen erkennt man im Gebrauch der Vorstellung des „Person-Self“ bei Geertz auf Bali (1987 vgl. auch 1994). Er beantwortet nicht nur die Frage, mittels welcher Strategien die Personen einander erkennen, sondern erklärt auch, wie sich diese Systeme untereinander verbinden. Auf Bali scheinen das System der Personen-Bezeichnungen und die Vorstellung vom zyklischen Weg durch das Leben parallel zu den Vorschriften zu verlaufen, nach denen die Einzelnen ihre sozialen Rollen zu erfüllen haben. Die Kreisförmigkeit des Systems der Namen für Personen und der zyklische Jahreskreis, der die Einmaligkeit der Ereignisse auslöscht, stehen im Einklang mit einem kulturellen Ethos, in dem der Handelnde seine Individualität hinter der „Maske“ seiner vorherbestimmten sozialen Rolle versteckt.

Die Behauptung von Geertz, dass auf Bali Diskurse und Aktionen fehlen, die das „Ich“ und dessen Besonderheiten thematisieren, hat viele Debatten ausgelöst. Zwei Kritiken sind

bezeichnend: zunächst in Bezug auf das Fehlen eines „Ich“ als Integrator der Erfahrungen, auf das sich ausschließlich das „westliche Selbst“ bezieht (Spiro 1993, S. 108); sodann, weil dieses „Selbst“, das uns ausmacht, der Bezugspunkt sein müsse, um Vergleiche zwischen anderen Gesellschaftsmodellen anzustrengen (Sökefeld 1999). In Übereinstimmung mit Spiro (op. cit.) muss klargestellt werden, dass wir hier nicht vom psychologischen „inneren“ *Self* reden, sondern von einer soziokulturellen *Self*-Auffassung; einem „inneren“ *Self* nämlich, das sich primär in Namen, Rollen, Systemen der Identifikation und Verhaltensweisen im Bezug auf die Interaktion innerhalb der sozialen Struktur äußert - also als Handlungsstrategien, die eben auch die verbalen miteinschließen (Foley 1997). Fassen wir diese verbalen Strategien als Umgangsformen zwischen Menschen auf, dann sind sie Möglichkeiten der Interaktion, durch die auf verschiedene Weise die Kategorien und Regeln festgeschrieben werden, nach denen mit Spannungen und Transaktionen, die der sozialen Dynamik jeder Gruppe entsprechen, umgegangen wird. Diese Interaktionen sind Teil des Diskurses und in diesem drücken sich die erzählerischen Modi des Selbst/Ich je nach Gesellschaft auf sehr verschiedene Weise aus (Ochs & Capps 1996). Sie können besondere narrative Genres begründen oder nicht mehr ausdrücken als die Stille, wie es Geertz im Bezug (op. cit. 1973) auf Bali ausführt. Keinesfalls aber handelt es sich um eine Sichtweise, die mit der psychischen Verfassung der Erzähler in Verbindung gebracht werden kann.

Asad (1993) zeigt, dass die Anthropologie die Vorstellung vom modernen Selbst (individuell), wie sie in der Renaissance zutage trat, zum Ausgangspunkt für die Interpretation der religiösen und moralischen Ausdrucksweisen nimmt, in der Annahme, dass sich die Individuen, ihr Verhalten und ihre „innere Welt“ miteinander in Harmonie befinden. Die Genealogie der Vorstellung vom „*Self*“, die Asad (op. cit.) vorlegt, stimmt mit den Analysen von Foucault (1976, 1977) über die modernen Strategien zur Verinnerlichung der politischen und gesellschaftlichen Kontrolle überein. Ein Beispiel wäre die Ausübung der Macht des öffentlichen Gesundheitssystems, der juristischen und religiösen Instanzen bis hin zur Psychoanalyse, die das moderne Subjekt konstituieren (Foucault 1977). Daher auch die Erwartung, die die Philosophie, die Anthropologie und die

Linguistik durchzieht (Duranti 1993), um Kohärenz und Einheit im Subjekt, zwischen Denken und Fühlen, Körper und Aktion (Sökefeld op. cit.) zu finden.

Die Ansätze, die eine Idee von verschiedenen Ebenen und Orten verfechten, wo das „Ich“ entsteht, anders gesagt, die ein nicht monolithisches „Self“ annehmen (vgl. die Zusammenfassung bei Foley 1997), schlagen vor, dass in den Individuen mehrere „Selves“ nebeneinander existieren, die sich je nach den Gruppen, Rollen und Aktivitäten, in die das Individuum einbezogen ist, äußern. Diese verschiedenen Elemente haben ihre eigenen Wandlungsprozesse, in dem sie ihre Ausdrucksweisen den Konjunkturen entsprechend wechseln (Sökefeld 1999, op. cit.). In Analogie dazu würde die Bedeutung der verbalen Ausdrucksweisen nicht darauf reduziert, die Kenntnis eines Subjektes zu spiegeln, in dem feste Definitionen und sinngebende Absichten wohnen, sondern eher Bedeutung und Sinn als Ergebnis von „Verhandlungen“ aufgrund der Antworten und Reaktionen der am jeweiligen Kontext Beteiligten aus zu drücken (Duranti 1993). Eine ähnliche Perspektive nimmt Viveiros de Castro ein (1998), wenn er vorschlägt, dass die Identitäten der Gruppen im unteren Amazonasgebiet in einem „deiktischen“⁴ (hinweisenden) Bezugsrahmen entstanden sind. Er legt nahe, die Selbstbezeichnungen der „Gruppen“ (zumeist übersetzt mit „Person/Leute“) nicht als Substantive, Wesensdefinitionen oder Selbstbezeichnung der Gruppenmitglieder zu untersuchen, sondern vielmehr in Übereinstimmung mit dem Muster der Pronomen. Mit dem Gebrauch des identifizierenden Pronomens bezeichnet die Gruppe ihren Platz in der Welt und lässt den Dialog offen („Wir-Leute“ [wir ergreifen das Wort, indem wir das Pronomen benutzen] gegenüber einem „Anderen“, der sich gegenüber befände und das Wort ergreifen könnte als Gesprächspartner der Ersteren „Ihr-Leute“).

Århem untersucht in zwei Aufsätzen (1993, 1996) einen Typus der Namengebung, der als Muster für diese Interaktionen dient: *masa* „Leute“. Dieser Autor entwickelt Aspekte der Naturphilosophie der Makuna, derzufolge sie alle Wesen in zwei Kategorien einteilen: „Esser“ und „Essen“ (zwei verschiedene Sorten *masa*). Da Menschen und Tiere beide Kategorien erfüllen können und im Schöpfungsmythos auch eine einzige Gemeinschaft bilden, ist die Interaktion zwischen beiden zweideutig: Was sind wir einander? Die Bestimmung als der einen oder der anderen Kategorie zugehörig wird zu einer Angelegenheit, die sich aus dem Kontext ergeben wird. In schamanischer Redeweise wird

versichert, dass Menschen und Tiere während der gemeinsame Rituale als in gleicher Weise Angehörige von *masa* miteinander umgehen. Andererseits werden in den Beschwörungen zur Heilung der Jagdbeute, die Zweideutigkeiten in der Unterscheidung von Tier und Mensch durch die Schamanen neutralisiert und sichergestellt, dass die Körper der erlegten Tiere nur noch die Bedeutung des Nahrungs-Gegenstandes haben (S. Hugh-Jones 1996 beschreibt denselben Vorgang für die Barasana).

Seeger, da Matta und Viveiros de Castro (1979) hatten zuvor festgestellt, dass die Beziehungen zwischen den Wesen in der Wildnis unbedingt als Ursprung der Konstruktion und des Ausdrucks der sozialen Identität der Gruppen im Amazonasgebiet zu untersuchen seien. Daher kommt es häufig vor, dass die Beziehungen der ehelichen Bindung in Begriffen ausgedrückt werden, die die Beziehung zwischen dem Jäger und der Jagd bezeichnen. (C. Hugh-Jones 1979). Das zentrale Konzept dieser Autoren ist die „Körper-Person“, *„o corpo é destotalizado nas sociedades tribais da América do Sul, com atribuição de valores mais ou menos sociais á certas partes ou órgãos do corpo que estão servindo aqui como um idioma francamente social“* (1979, op. cit. S. 14) [„den Teilen und Organen des Körpers werden, in der Betrachtung der Stammesgesellschaften Südamerikas mehr oder weniger soziale Werte zugeschrieben, und wirken hier als soziale Sprache.“]. Die Vorstellung, der Körper sei eine Zusammenfügung und eine Symbiose von Teilen, die unterschiedliche Teile der Gesellschaft symbolisieren, wurde in jenen Jahren von C. Hugh Jones (1979) unter den Barasana von Vaupés eingehend untersucht (und später in Anspielung auf das Konzept des „Dividiums“ (*dividual*) von S. Hugh-Jones 2001).

Das Thema der Körperlichkeit als Grundlage der soziologischen Vorstellungen der amerikanischen Indigene wurde von Lévi-Strauss in seiner Schrift „Rasse und Geschichte“ (1981 S. 309, ursprünglich 1953) dargelegt. Der französische Ethnologe behauptete, dass zu der Zeit, als die Europäer in der Phase der Eroberung philosophische Diskussionen darüber führten, ob die Indigenen eine Seele besäßen, diese ihrerseits die Leichen von Spaniern untersuchten, um herauszubekommen, was für Körper die Eroberer eigentlich hätten (op. cit.). Symmetrisch, aber seitenverkehrt, suchten beide entsprechend ihrer eigenen Vorstellungen nach der Identität des jeweils anderen. Dieser Spur folgend

unterstreicht Viveiros de Castro (1998, S. 480), dass für die Europäer die Grundlage des Seins in Seele und Verstand lag, während es für die Amerikaner die Eigenschaften des Körpers und seine Fähigkeiten, mit der Welt in Verbindung zu treten, waren, die bestimmten, um welche Sorte Wesen es sich handelte. Im Fokus des indoamerikanischen Denkens, so sagt Viveiros de Castro (1998), drückt sich die Identität am Klarsten im Kontext des Rituals aus: „Die äußerste soziale Objektivation der Körper, ihre höchste Teilung, die sich im Schmuck und der rituellen Zurschaustellung ausdrückt, ist zugleich der Moment der äußersten Animalität [„the moment of maximum animalization“] [...], dann wenn die Körper bedeckt sind von Federn, Farben, Zeichnungen und anderen tierischen Prothesen“ (op. cit., S. 480).

Nach dem Programm von Seeger, da Matta und Viveiros de Castro (1979, S. 15) müssen die Besonderheiten der im Ritual konstruierten Körper-Identität ebenfalls untersucht werden, weil sie die Grundlage für die Erstellung eines Schicksals der „Individualität“ sind, insofern als diese Körper-Rollen das Szenario bieten, wo sich das Subjekt von der Gruppe abheben kann, weil er oder sie in dieser Position einen Raum für seine/ihre Kreativität hat (op. cit., S. 15) und seine/ihre Neuerungen von den anderen übernommen werden können. In demselben Sinne definiert A. Cohen (1994) die Konstruktion des individuellen Selbst, aber Taylor (1993) bemerkt warnend, dass wir Ethnologen dazu neigen, vorzugsweise die intensiven und am meisten symbolgeladenen Erfahrungen heranzuziehen, um die Person, die Identität und die Kultur zu kennzeichnen, und die Erfahrungen derer, die keine besonders anerkannten Rollen einnehmen und auch nicht die heiligsten Quellen des Wissens anzurufen pflegen, außen vor zu lassen.

Wenn sich das Leben eines Shuar nicht gemäß seiner Initiation und der Suche nach den Grenzerfahrungen (*arutam*: Begegnungen mit unaussprechlichen Erfahrungen) (Taylor op.cit., S. 207), die in überlieferter Begrifflichkeit die Individualität konstruieren, abgespielt hat, so ist diese Person nichtsdestotrotz ein Shuar, wenn auch einer zweiter Klasse, erläutert Taylor (op. cit, S. 210). Aber die Spezifizierung der Identitäten, so fährt Taylor fort (op. cit), rührt ebenso von allen Interaktionen und Lebenserfahrungen her, in denen die einen und die anderen intervenieren, – im kontext- und handlungsbezogenen Sinn, und nicht so sehr verbal, wie sie von einigen bestimmt werden. In dem Maß, in dem

sich alle Rollen voneinander unterscheiden, werden die Identitäten de facto heterogen sein. Für jede Gruppe ist dies eine fortwährende Quelle von kulturellen Innovationen. Gleichwohl, betrachtet man die Ansicht der Shuar, sind für sie diejenigen, die keine Grenzerfahrungen gemacht haben, gewöhnliche Leute, die ihre Kultur verlassen und sich in andere Kulturen begeben können, weil nur eine oberflächliche Verbindlichkeit herrscht, unterstreicht Taylor (op. cit., S. 210).

Aber während es in jeder Kultur feste Meinungen über jene gibt, die weggehen und in Kontakt mit anderen Gruppen treten oder über diejenigen, die auswandern (vgl. bei Guss 1981 die mythische Deutung der ersten Überquerung der Maquiritare zum Zweck des Warenerwerbs und die Betrachtungen von Hugh-Jones 1988 über die frühen Beziehungen der Barasana mit den Händlern) – erlaubt uns die Untersuchung der Identität als einem dynamischen Prozess der „Verhandlung“ in Abhängigkeit vom Kontext (Sökefeld 1999) die Interaktion zu verstehen, die zwischen dem kollektiven Self und dem individuellen Self vonstatten geht (vgl. die Behandlung dieses Themas bei Obeyesekere 1981, wo die persönliche Erfahrung, obwohl psychisch „fehlgeleitet“, den Pool der kollektiven Symbole und Bedeutungen bereichern und das betreffende Subjekt zugleich eine angesehene Rolle einnehmen kann).

Hier geht es nun nicht darum herauszufinden, welche Begriffe die Veränderungen, die eintreten, weil Leute ihr Gebiet verlassen, darstellen. Wir werden im letzten Kapitel vielmehr sehen, wie die Spannungen wahrgenommen werden, in die die überlieferten Bindungen aufgrund „moderner“ Situationen geraten. Die autobiographischen Erzählungen berichten von den Erfahrungen der Sozialisation und den persönlichen Opfern (Einschränkungen in der Ernährung, im sozialen Kontakt, Druck aufgrund familiärer Autorität, unterschiedliche politische Standpunkte bei Jung und Alt), und dies sind die Wendepunkte, an denen ein Subjekt – ob es nun sein Gebiet verlässt oder nicht – seine Position verändern und auf Distanz zu den überlieferten Anforderungen gehen kann, ob es sich nun „neuen“ Anforderungen gegenüberstellt oder nicht.

In der vorliegenden Arbeit gebe ich einen Überblick über die Phasen und Probleme der Konstruktion des Yukuna-Matapí-Körpers, auf die weiter oben Bezug genommen wurde.

Bis zum Ende verweile ich bei einem der Prinzipien, die ihn ausmachen: dem im lokalen Spanisch sogenannten „pensamiento“, einer Vorstellung, die in den Monographien über das Tiefland des Amazonas dargelegt wurde (Illius 1987, Cayón 2002).

Mit dem Wort *ripechu* („pensamiento“) lassen sich Glauben, Erwartungen oder Emotionen ausdrücken, es erlaubt aber auch die Interpretation des „Charakters“ den die Welt durch das Wetter annimmt. „Die Zeit/Welt wurde traurig“ *eja'wa kamu'ji pechu la'ko* (wörtlich: das „pensamiento“ der Welt machte sich klein) bedeutet in erster Linie, dass der Tag grau ist, und dass man keine Tiere des Dschungels hören kann. Dieser Zustand kommt aber erst durch den Tod eines Schamanen oder Ritualspezialisten zustande. Denn in ihrem Leben „heilten“ diese die Welt, tauschten sich mit den „Herren“ der Tiere und Pflanzen aus, besuchten sie freundschaftlich und boten ihnen rituelle Nahrung an. Wie die ihrer „Herren“, verstummen die täglichen Gesänge der Tiere, wenn einer ihrer Verbündeten diese Welt verlässt, sie befinden sich also in Trauer.

Hinter den Stürmen, die eine Maloca verwüsten oder wenn Rituale abgehalten werden steht ein *ripechu*, es handelt sich um ein „pensamiento“ oder um den Willen der Feinde der Gruppe die sich deren Vergnügen und Wohlbefinden entgegenstellen, die Elemente der Welt manipulierend. Die Interpretation, dass es einen Akteur hinter dem Zustand „natürlicher“ Dinge gebe, sei es zugunsten oder gegen eine Person oder eine Gruppe, ist Teil des animistischen Denkens (Descola 1998). In dieser Gesamtheit der Ereignisse findet sich der Sinn des *ripechu* wieder, welches lokal mit dem spanischen Ausdruck „pensamiento“ übersetzt wird und sich auch in den Nachbargruppen Tanimuka, Letuama und Makuna wiederfindet, die dieses kulturelle Konzept teilen. Aus diesem Grund verwenden wir in dieser Arbeit die Begriffe *ripechu* und „pensamiento“ als Synonyme, letzteren immer in Anführungszeichen um ihn von seinem Alltagsgebrauch auf Spanisch zu unterscheiden.

Das „pensamiento“ findet sich in verschiedenen Bereichen der Person/des Self, es entsteht als Kraft und als Bestandteile des Körpers, in gleichem Maße wie die „Kleid-Identität der Rolle“, die der Schamane bei denjenigen „in Ordnung bringt“, die zu Beginn des Lebens, bei der Geburt, schon dazu bereit sind. So wie es eine körperliche Komponente ist, so ist es

immer auch Schamanenwissen, und jede soziale Gruppe und jede Tierart hat ihr eigenes Wissen. Jeder Einzelne identifiziert sich über sein Körper-Wissen und bildet die Besonderheiten seiner Neigungen und seines Handelns in der Welt aus (vergl. des Fall Kayapo bei Turner 1995). Meine Untersuchung der sprachlichen Ausdrücke, in denen die Wirkungsweise des „pensamiento“ beschrieben wird, zeigt seine tiefe Verflochtenheit mit dem Schamanismus, genauer: mit den Metaphern, die durch die für den Schamanismus typische Wahrnehmungsweise diese Form der Anpassung an die Welt ausmachen (Fericgla 1998, S. 52).

Zwar habe ich aus der Sicht der Anthropologie eine Kritik des Individuum-Konzeptes unterbreitet. Indem ich die autobiographischen Erzählungen aufgreife, komme ich gleichwohl darauf zurück als einem Ort, dem die Diskurse entspringen, die ein Abbild der Erfahrung herstellen. Dieser Ort, um bei dem Wort zu bleiben, war offen für einen Dialog, der eine Annäherung durch die autobiographische Erzählung ermöglichte (vgl. Basso 2000, Hill 2000 und Linde 1993). Die Identifizierung und Einordnung, die die Indigenen gegenüber den Ereignissen, Hoffnungen und Verpflichtungen vornahmen, ihre Reaktionen auf Erfolg oder Scheitern und ihre Erklärungen für das Eine oder das Andere erlauben es, die kritischen Momente, die Gültigkeit, die Herausforderungen und Schwachpunkte der kulturellen Modelle zu erkennen, die auf der Konstruktion von Körper-Identität beruhen. Mehr noch: der Wert dieser Texte besteht darin, dass sie die sozialen Bindungen und Mechanismen offen legen, auf denen diese Lebensweise heute beruht, ob an ihr festgehalten, sie verteidigt oder zu ihr auf Distanz gegangen wird.

Die vorliegende Arbeit ist wie folgt gegliedert: im ersten Kapitel stelle ich einen Entstehungsmythos vor und setze ihn in Beziehung zu den Aussagen der Indigenen bezüglich des Schamanismus als Grundlage und Vermittler ihrer kollektiven Identität, wie sie sich in den Ritualen und in den Körpern verwirklicht. Im zweiten Kapitel präsentiere ich die Heilungen und Rituale, die diese Körper konstituieren: die Abgrenzung des Neugeborenen von den übrigen Wesen der Welt und seine Verbindung mit dem Boden und den Ahnen, aus denen die Modelle der Identität herrühren, und die Namen der Personen und ihre rituellen „Fachrichtungen“. Das dritte Kapitel untersucht die Mythen, die die

Ideale und Gefahren in Szene setzen, die für das soziale Personmodell des Yukuna-Matapí den „Sinn des Lebens“ ausmachen. Es geht darum seine Fähigkeiten in dieser, von Jägern und von Gejagten bevölkerten Welt, unter Beweis zu stellen und seinen Körper im Ritual der Initiation zu verwandeln, um Reinheit und Wissen für die soziale Anerkennung als Person zu erreichen. In dieser Vorstellung vom Leben steht der Oberste-Schamane der Hausgemeinschaft vor und stützt sich auf jene besonderen Rituale, mit denen das Leben der Gruppe verteidigt und der Rhythmus des Lebens aufrechterhalten wird. Im vierten Kapitel werden zwei Fälle erörtert, in denen die Eigenschaften verloren gehen, die die soziale Person *ina'uke* ausmachen: das „pensamiento“ und die Umgangsformen. Das fünfte Kapitel greift die Vorstellung vom „pensamiento“ *ripechu* wieder auf und untersucht es hinsichtlich seiner unterschiedlichen Anwendungen, um zu zeigen, innerhalb welcher „Grundrisse“ es seinen Sinn und seine Funktionsfähigkeit bekommt. Das „pensamiento“ zeigt eine enge Verbindung mit den verschiedenen Dimensionen des Schamanismus (Wissen, Symbole und Praktiken) und vermittelt den Umgang mit und den Entwurf der sozialen Person hinsichtlich ihrer geistigen und emotionalen Aspekte. Es veranschaulicht eine kosmologische Ebene der Verbindung zwischen verschiedenen Feldern der Kultur: individuelle Begabung, Wissen, Rollen, Handeln, Haltungen und ethische Zugehörigkeit. Das letzte Kapitel setzt in zwei Schemata den vorgeschlagenen Entwurf der sozialen Yukuna-Matapí Person zusammen (der Aufbau der Körpers, seine kosmologische Bedeutung und die Erfüllung dieser Bedeutung innerhalb des verordneten Hausgemeinschaftslebens). Danach werden Schlüsselaussagen dieser Schemata durch Auszüge aus Bezeugungen der Indigenen bestätigt, in denen diese ihre Erfahrungen ordnen – ausgehend von den Zielen, Problemen und Phasen des schematisierten Modells des indigenen Lebens. Ganz am Ende steht eine fast vollständige autobiographische Erzählung, die einen Wechsel der Blickrichtung bietet: die Wiederaufnahme der entscheidenden Wesenszüge der Schemata, um sich als Mitglied der Gruppe und der indigenen Organisation zu verorten, aber zugleich die Einnahme einer distanzierten Position gegenüber bestimmten Mechanismen der sozialen Teilhabe und Zugehörigkeit.

Danksagungen

Die Erfahrungen, das Wissen und die Meinungen meiner Freunde bei den Yukuna und Matapí sind in dieser Arbeit durchgängig präsent, direkt zitiert oder in Bezugnahme auf sie. Deshalb sind sie die Co-Autoren. Am häufigsten erwähnt werden: Augustín, Juan Carlos und Celso Yukuna, Rodrigo Yukuna, Ivan Matapí, Arturo Yukuna (Chají), Yoana Yukuna, Evelio Yukuna, Gabriel Yukuna, Uldarico Matapí, Faustino Matapí, Wilfredo Yukuna und Elilberto Matapí. Während die meisten unserer Unterhaltungen auf spanisch stattfanden, wurden die wichtigsten Mythen, die Texte und die Terminologie, die sich auf die Person und den Schamanismus beziehen, in der Kamejeya-Sprache erfasst und untersucht. Meine Kenntnisse dieser Sprache sind eher von der Art des Forschers als von der Art des Sprechers. Insgesamt habe ich ungefähr drei Jahre unter den Indigenen des Mirití-Paraná-Gebietes verbracht. Zusätzlich konnte ich ihre Besuche in Bogotá nutzen, um die Texte und Informationen, die ich gesammelt hatte, zu untersuchen und die vorgenommenen Deutungen zu diskutieren.

Danken möchte ich den Menschen, die meine Arbeit unterstützt haben und unterstützen, seit sie begann, Form anzunehmen. Zunächst Clara van der Hammen, die mich einlud, zu den Yukuna-Matapí zurückzukehren, um Lehrgänge zur Verschriftung der Sprache durchzuführen, und später, um den Bereich ‚Sprache‘ im Kurs zur Ausbildung von Lehrern von La Pedrera zu leiten. Die Großzügigkeit ihres Vorschlags zusammen mit dem analytischen und dokumentarischen Reichtum ihrer Arbeit „Managing the World. Nature and Society by the Yukuna of the Colombian Amazonia“ (1992) waren Grundlage und Beitrag für diese Arbeit. Carlos Rodríguez als Freund und Direktor der Stiftung Tropenbos hat großzügig seine Einsichten in die Welt des Amazonas und der Yukuna mit mir geteilt. Auf seine Einladung hin haben Rodrigo Yukuna und Uldarico Matapí mich viele Male begleitet und dafür ihre Arbeit für die Stiftung Tropenbos unterbrochen. Carlos stellte mir für die Übersetzung der Mythen und Texte der Yukuna ein Stipendium von Tropenbos zur Verfügung.

Professor Dr. Mark Münzel als Doktorvater und Frau Dr. Bettina Schmidt haben mir Anregungen gegeben und fortlaufend meine Aufzeichnungen gelesen und kommentiert. Im

„Autonomen Doktorandenkolleg Völkerkunde Marburg“ (ADKVM) legte ich meine Probleme dar und erhielt interessante Hinweise von meinen Kollegen Edgar Bönisch, Stephanie Herrmann, Heike Thote und Andrea Beutlhauser. Unter sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkten haben meine Kolleginnen Natalia Erazo und Beatrice Protti einige Kapitel durchgesehen und mir bedeutende Verbesserungen vorgeschlagen. Bei der Übertragung ins Deutsche konnte ich den Ratschlägen von Frau Eva Gottschaldt und den sehr wichtigen Ergänzungen von Heike Thote und vor allem Gabriele Petersen folgen. Lydia Ochs und mein Cousin Christian Brodbeck haben mich bei verschiedenen „Dissertationsnotfällen“ gerettet. Juan Felipe Guhl danke ich für die Ausleihe zweier seiner Photographien.

Die GAIA-Stiftung hat den größten Teil meiner Feldforschung finanziert, während meine aufeinander folgenden Vorgesetzten im sprachwissenschaftlichen Fachbereich der Nationaluniversität, Carolina Mayorga, Constanza Moya, Sergio Bolaños und Julia Baquero, meine Arbeit unter den Indigenen unterstützten. Ohne die Großzügigkeit der Nationaluniversität Kolumbiens, die mir eine dreijährige Studienbeurlaubung zugestand, hätte ich diese Forschungsarbeit nicht vorlegen können.

II. Der Ursprung der Körpers, der Spezies und der Gruppen bei den Yukuna-Matapé

Bei meiner Ankunft im Gebiet Tanimuka-Yukuna Anfang 1978 wurde ich bei dem ersten Fest in der Maloca meiner Unterkunft von Besuchern als „*kariba*“, als „weißer Mann“, bezeichnet. Ich fühlte mich unwohl dabei, auf eine Eigenschaft reduziert zu werden, die zum einen mit Fremdheit assoziiert wird und zum anderen mit einer schmerzvollen Geschichte belastet ist. Was mich aber in Wirklichkeit störte, war, nicht als Individuum wahrgenommen zu werden. In dieser Situation begannen sich mein (inneres) Gefühl und meine Eigenwahrnehmung zu verändern. Bei eben jener Begegnung erzählten mir die Leute einen Teil der Geschichte der „Geburt“ oder der „Schöpfung“ der Welt, um mir zu vermitteln, woher die weißen Leute und die anderen Völker der Welt kommen.

Diese erste Erzählung schien mir eine unzureichende Antwort auf meine Fragen bezüglich der Identität zu sein auch in Hinsicht auf die Frage, wie man als Individuum anerkannt wird. Die Geschichte hatte biblische Themen, ihre Symbole waren meist westliche Objekte, es fehlten wundersame Geschehnisse und im Vergleich mit den Nachbargruppen, hatte die Rolle der Boa wenig Bedeutung... Ich war enttäuscht.

Die Notwendigkeit, meine Identität neu zu entwickeln (um an sie glauben zu können), raubte mir Zeit, aber ich brauchte noch mehr Zeit dafür, „meine“ Ursprungsgeschichte zu erarbeiten, damit sie ihren vollen Sinn bekam. Ich musste lernen zu erkennen, dass die Konflikte und Vermittlungen, von denen man mir erzählte, ebenso wichtig waren wie ihre Kontexte.

Erst später verstand ich die Kategorien die diesen Mythos aufbauten, seine Transformationen und Kontexte aber aus der Sicht der Gruppe. Ihre Vorstellung von Identität hatte nichts mit Essentialität oder Einzigartigkeit im Bezug auf die Gruppe oder das Individuum zu tun, sondern war vielmehr eine Frage der Tendenzen, der Erscheinungen und des Verhaltens der Subjekte; der Handlungen und des „Bekleidens“ des Körpers: der Ausstattung eines Körpers zum Agieren, woran die Mitgliedern einer Gruppe zu erkennen sind (Viveiros de Castro 1998).

Hier gebe ich eine Version der Geschichte wieder, die Arturo Yukuna mir erzählte:

Vom Ende der Welt, dort wo die Sonne geboren wird, kommt der Gott *Tupana* vom Himmel, um die Leute zu betrachten, die geboren wurden. Sie befinden sich mitten in einer vollbesetzten Maloca. Er zeigt sich ihnen und kündigt die Ankunft eines Schiffes an. Er geht wieder fort und kommt dann zurück

mit zwei Karabinergewehren und zwei Flaschen Whisky. Für eine Aufgabe benötigt er zwei mutige Leute, die in dieser Nacht, sobald sie den Motor hören, einen Schluck aus der Flasche nehmen und hinausgehen, um die Scheinwerfer zu sehen. Mit den Gewehren müssen sie die Lichter auslöschten. Sollten sie das nicht schaffen, kommt der Ahn der Boa und frisst alle auf. Die Bereitschaft einiger Leute für diese Aufgabe zeigt *Tupana*, dass sie weiße Männer sein werden. Wenn sie schießen, überschlägt sich das Tier und verwandelt sich in ein Schiff voller Licht. Sie halten das Schiff fest, bis der Gott am nächsten Tag wieder kommt. Darin sind sämtliche Güter und der Gott fordert sie auf, sich gruppenweise zu nähern. Die Weißen kommen näher und er verteilt die Güter. Sie ziehen Hosen und Hemden an, versorgen sich mit Macheten, Beilen, Schuhen, Flinten, Hängematten usw. Von allem gibt es reichlich. Dennoch fordert sie *Tupana* auf: „Ihr auch! Nehmt!“, sagt er zu den Indigenen. Aber sie mögen diese Dinge gar nicht. „Nehmt trotzdem!“ Sie nehmen wenig, nur wenig von dem, was sie künftig nützen werden, von einer Hose bis zu einer Machete und einer gebrauchten Flinte. „Was möchtet ihr?“ Da wirft er ihnen Hängematten aus Schnüren zu, die sie sofort ergreifen, ebenso wie Pfeil und Bogen, die Schemel der Schamanen, die Stützen und die Mittel für Heilungen. Von allen diese Materialien war genug vorhanden. „Das ist es, was ihr haben wollt?“ Und er wirft ihnen Keulen zu, Häute von Tapiren, die die Indigenen sogleich ausprobieren. Er verteilt an alle.

„Jetzt baden wir in gesegnetem Wasser!“ [„*Tupana jalá au*“, in der „Brühe“ des Gottes]. Er stellte ein großes Becken auf und sie füllten es mit Wasser. Mit dem Bad begannen die „*Mericanos*“, die „*Spanier*“, dann die weißen Stämme. Zuerst aber die Alten, dann kamen die Jugendlichen der Weißen dran. Die Indigenen verfolgten, wie sich das alles abspielte. Sie sahen zu, wie die jungen Weißen sich badeten und bemerkten, dass das Wasser schmutzig wirkte. *Tupana* sagte zu den Indigenen: „So, jetzt seid ihr dran!“ „Warte noch, wir wollen noch zusehen“, antworteten diese. Die, die zuletzt gebadet hatten, waren schon dabei, sich abzutrocknen und ihre Hautfarbe fing an, sich zu verändern, ihre Körper nahmen diese schwarze Farbe an. So entstanden die Afrikaner, die wir *tapayuna* nennen. „Ach“, sagten die Indianer, „das nützt uns nichts“. Der Ahn der Yukuna, *Pítume*, war selbst anwesend, der mit *Páyume* [Jaguar des Wassers] identisch ist. Er schöpfte von dem Wasser, nahm alle seine Werkzeuge zur Hand und machte sich daran, das Wasser zu heilen. Dann nahmen die Ältesten der indigenen Stämme ihr Wasser und heilten es mit Hilfe des Schamanismus für jede Gruppe, damit es für sie so bliebe.

Nachdem er festgestellt hatte, dass die Indigenen seinem Willen nicht folgen wollten und sie die Güter der Weißen nicht haben wollten, ging *Tupana* fort. Bei seinem nächsten Besuch forderte er die Leute auf, bis Mitternacht auf ihn zu warten, ohne zu schlafen. Er rief viermal. Aber sobald er rief, antworteten nur die Schabe, die Grille, die Boa und der Jaguar. „Ihr seid Niedrige, Überflüssige, ich will die Bedeutenden hören!“ Er verfluchte sie und gab jedem eine Identität: „Ab jetzt wirst du vom Abfall der Leute leben“, sagt er zu der Schabe, „oder davon leben, Erde zu fressen“, sagt er zur Boa. Alle diese Tiere leben in der Nacht, sie gehen auf die Jagd, wenn es dunkel wird und kommen zurück, wenn es tagt. Diese Fähigkeit verloren die Anderen, weil diese den Ruf des *Tupanas* nicht beachtet hatten.

Bei seiner folgenden Offenbarung erklärte Gott, wie man vorgehen muss, wenn jemand stirbt. Man muss den Kopf des Toten bedecken und ihn sitzend mitten im Ort begraben. Nach fünf Tagen muss man ihn wieder herausholen und mit lauwarmem Wasser sorgfältig waschen. Die wichtigste Bedingung dabei ist, dass niemand die Maloca verlässt. In diesen Tagen stirbt jemand und die Anderen befolgen alle diese Anweisungen. Sie beachten nicht, dass eine Grille die Maloca durch einen Spalt verlässt, um Kot abzusetzen. Als sie zurückkommt, riecht sie den Verwesungsgeruch und fragt, wo dieser Geruch herrührt. Statt durch das lauwarme Wasser weich zu werden und langsam ins Leben zurückzukehren, löst sich die Leiche in Stücke auf und fällt zu Boden. Den Leuten bleibt nichts anderes übrig, als den Toten wieder zu begraben und *Tupana* zu erzählen, dass seine guten Absichten, die Leute wieder auferstehen zu lassen, fehlgeschlagen sind. Der Verursacher des Unglücks wurde dazu verurteilt, eine elende Grille zu sein, die sich von Erde ernährt.

Der letzte Rat des *Tupana* hat mit einigen Pflanzen zu tun, die er mitbringt, damit sie die Leute heilen können. Vier Monate lang bleibt es verboten, das Haus durch die hintere Tür zu verlassen und den Ort zu besuchen, wo diese Pflanzen ausgesät sind. Kurz vor Ablauf dieser Frist fragen sich einige Jugendliche, was für eine geheimnisvolle Bewandnis es mit jenem Ort habe. Sie gehen dorthin und finden vier wunderschöne Zuckerrohrpflanzen und beschließen, diese in der Nacht zu stehlen. Am Tag nach diesem Abenteuer zögern sie beim Aufstehen aus den Hängematten, kaum dass die Anderen zum Baden fort gegangen sind. Als sie anhalten, bemerken alle Anwesenden, dass die beiden Jugendlichen

sich in große, junge Frauen verwandelt haben. *Tupana* wollte allen die Gelegenheit geben zu sehen, dass derjenige, der nach eigenem Belieben handelt, sich schließlich in eine Frau verwandelt.

(Arturo Yukuna 2004)

Die Gemeinschaft, der alle Wesen aus der ursprünglichen Maloca angehören, wo diese Dinge passiert sind, besteht aus unterschiedslosen Tieren und Menschen, den *animanos* (Queixalos 1989). Je nach Umständen und Vorkommnissen folgt jedes Individuum seinen Impulsen und Interessen und handelt entsprechend. Auf diese Weise offenbaren sich die Beziehungen zwischen den Anlagen des Individuums und einer der Kategorien der Welt. Daraufhin wird das Individuum oder die Individuen seiner Art, von *Tupana* dazu bestimmt oder verflucht, ein Tier oder ein Exemplar einer soziokulturellen Gruppe zu werden, wie wir sie heute kennen. Auf diese Weise sind die Ahnen der Gruppen oder Tierarten entstanden.

An einigen Beispielen wird deutlich, dass der Mythos die Neugierde, das Reden über verbotene Themen und das heimliche Lutschen süßer, saftiger Stängel – eine deutliche Anspielung auf die Sexualität – den Frauen als Eigenschaften zuschreibt. Andere Eigenschaften verursachen die Unterscheidung zwischen Wesen des Tages und Wesen der Nacht und zwischen Sterblichen und Unsterblichen. Die Folge dieses Prozesses des Erkennens und des Zuordnens durch den Mythos zeigt die grundlegenden Merkmale, woran ein Yukuna-Matapí zu erkennen ist: heilender Schamane zu sein, reserviertes Verhalten zu zeigen (was eine strategische Haltung darstellt) und weder weiße noch schwarze Haut zu haben. Ersteres werden sie durch die ihnen entsprechende Ausstattung: durch den Schemel, die Zahnkette, die Federkrone, die Kalebasse und andere Gegenstände. Sobald sie diese Dinge erblicken, eignen sie sie sich an, um sie zum Heilen zu gebrauchen. Das reservierte Verhalten entwickeln sie im Laufe der Ereignisse, während sie sich davor hüten, Schnaps zu trinken oder auf die Boa zu schießen, indem sie den Anordnungen des Gottes zu baden nicht gehorchen und lieber abwarten wollen, wie dieses geweihte Wasser auf die Körper wirkt. *Pitume*, der Ahne der Yukuna und die Ahnen der anderen indigenen Gruppen handeln eigenständig, wenn sie, statt das geweihte Wasser von *Tupana* zu benutzen, das Wasser auf ihre eigene Weise heilen.

Zwei der Behauptungen, die ich in diesem Mythos finde – erstens die zentrale Bedeutung des Schamanismus für das Sein der Yukuna-Matapí und zweitens die vorsichtige Vorgehensweise – werden wir im Folgenden bestätigt finden. In einem linguistischen Seminar für Kamejeya Sprechende, das ich in der Nähe von La Pedrera im Jahr 2004 durchführte, behandelten wir –

neben anderen Themen – auch den Verlust der ursprünglichen Muttersprache. In der Nähe des Dorfes La Pedrera, lernen Kinder und Jugendliche ihre indigene Sprache nicht. Dies hat dramatische Auswirkungen in den entsprechenden Gemeinschaften. Vertreter aus diesen Orten erklärten uns, dass die meisten Lehrer und Eltern diese Entwicklung als gegeben hinnehmen; als etwas, was man weder kommentieren noch bewerten müsse. Aber im Hinblick auf die Lebendigkeit der Sprache und Kultur der flussaufwärts lebenden Kamejeya-Sprecher, unterstrichen einige der erstgenannten Jugendlichen und Dorfältesten in ihren Schlussfolgerungen einen sehr wichtigen Punkt: Sie sagten, dass – obwohl die Kinder in den Siedlungen ihren Eltern schon nicht mehr auf Kamejeya antworteten und die Rituale sich vereinfacht hätten – es in diesen Gemeinschaften trotzdem immer noch Schamanen gäbe, die sich der Heilung der Leute, der Heilung der Zeit und der Kommunikation mit den mächtigen Wesen der Gruppe widmen. Dies sei dieselbe rituelle Arbeit, die die Schamanen flussaufwärts verrichteten, versicherten sie, und in dieser Hinsicht sei der Kern der Kultur unbeschädigt. Was die Yukuna und die Matapí betreffe, so blieben sie aufgrund der Arbeit der Schamanen „am Leben“. Diese Erläuterung löste den Widerspruch zwischen den „traditionellen“ Gemeinschaften und jenen, die in der Nähe des Dorfes lebten, auf. Dies ist meines Erachtens das wichtigste Ergebnis der Befragung. Mit dieser Untersuchung bestätigten die Indigenen die grundlegende Eigenschaft des Schamanismus als Fundament der Kultur, während sie das Verhalten der Sprecher und die Rolle der Sprache hinsichtlich der Lebendigkeit der Kultur auf eine zweite Ebene verwiesen: Traditionelle Umgangsformen besagen, dass niemand öffentlich einen anderen für sein Verhalten zur Rechenschaft ziehen darf – außer im Falle eines Angriffs. Mit dieser Strategie versuchen die flussabwärts lebenden Leute „ihr Gesicht“ zu wahren, da ihre Sprache und Traditionen in Vergessenheit geraten. Diese behutsame Antwort löste eine Art „Glücksempfinden“ aus, um die gespaltene Gruppe wieder zu vereinen. In meinen Augen jedoch, bestätigte sie das Recht der Yukuna-Matapí auf das Hinwegsehen über die fehlende Initiative und Verantwortung gegenüber der verwandten Gruppe hinsichtlich des Gebrauchs, des Unterrichtens und des Lernens der Sprache: „Jeder Familienvater wird sehen, wie er das macht“, sagten sie. Diese Passivität mag ein weiterer Hinweis auf ein „strategisches Verhalten“, eben die Zurückhaltung sein: Wenn in den multiethnischen Siedlungen, im Dorf und im Internat die indigene Identität einen Nachteil birgt und die Kenntnis der Muttersprache diesen Nachteil zeigt, dann „verlieren“ sie ihr indigenes Aussehen und benennen sich wie Nichtindigene. Dieses Verhalten könnte als eine Art auf Fremdes und Bedrohendes zu reagieren verstanden werden, die den Yukuna-Matapí zu Eigen ist, analog zu dem oben zitierten Mythos. Das „strategische Schweigen“ und die Passivität

sind ausführbar im Schatten der Aktivität der Schamanen in Hinsicht auf die kollektive und individuelle Identität.

Meiner Meinung nach lassen sich zwei Perspektiven des Schamanismus unterscheiden; beide stimmen mit den Punkten, die ich im Mythos und im Workshop aufgezeigt habe, überein. Die eine leitet sich von seiner Bestimmung in Hinblick auf kollektive Zwecke und Ideale ab. Dieser Bestimmung wird die Aufrechterhaltung des Wesens der Identität zugeschrieben. Die andere leitet sich von der Anwendung auf Einzelfälle ab. Die rituellen Anwendungen sind im ersten Fall öffentlich. Ihr Zweck ist das kollektive Wohlergehen. Der Zweck und die Wirkung der zweiten Perspektive hingegen sind privat und werden gerne geheim gehalten, da sie Probleme (Unfälle, Krankheiten) beinhalten, deren Ursachen in Feindseligkeiten zu suchen sind. Mit Ausnahme derjenigen Personen, die aufgrund ihres fortgeschrittenen Alters oder ihrer angesehenen Position in der Lage sind andere öffentlich zu tadeln, werden prinzipiell keine öffentlichen Verweise ausgesprochen, da sie als Beleidigungen gelten, die Racheakte hervorrufen können.

Das stillschweigende Übergehen von Auseinandersetzungen im öffentlichen Bereich birgt jedoch eine weitere Dimension. Es herrscht die Überzeugung, dass jeder für die Konsequenzen seiner Handlung einstehen muss: man erwartet, dass der Lauf der Dinge das Verhalten jedes Einzelnen gutheißt oder bestraft. Diese Einstellung ist begründet in der Möglichkeit, den Schamanen - *der die Macht hat in das Geschehen der Welt einzugreifen* (dank seiner Verbindung zu den mächtigen Wesen und seiner Kenntnis vom Wesen der Dinge) - zu befragen und seine Unterstützung zu erbitten. Kraft seiner Macht kann er die Interessen seines Bittstellers vorantreiben und verfechten.

Der oben erwähnte Mythos und die Diskussion über den Verlust der Kultur fokussieren zum einen den Körper und seine Tendenzen als Grundlagen der Identität, zum anderen das Ergebnis eines Prozesses des Vorbeugens und Überlebens gegenüber einer aggressiven Welt. Diese zwei Ansichten entstammen einer schamanistischen Weltanschauung. Die besondere Aufmerksamkeit, die ich dem Körper als identitätsbildend schenke, ist nicht nur dem Mythos naheliegend, sondern entspricht auch dem Unterschied, den die Yukuna-Matapí zwischen dem Wort *napona* und dem Wort *ri'i* machen. Wenn sie von ihrem Wohlbefinden sprechen (Schauer 2001:45, 46) verwenden sie das Wort *napona*, oder sprechen in ihren Gebeten um Heilung von dem Körper des Helden *Kari* ¹. *Napona* steht in Verbindung mit *pona*,

eine Baumrinde, die für Ritualkleidung verwendet wird, und auch mit *popona*, einem Balsaholzstück um Federn am Rücken zu befestigen. Diese linguistischen Hinweise zeigen die Verflechtung zwischen Körper und Ritual. Das Wort *ri'i* bezieht sich auf die fleischliche Materie, Muskeln im Gegensatz zu Gedärmen und Eingeweiden: *ri'jñepichí* – abgeleitet von *i'i-jñe*: Kot; *ri'i* oder *i'iji* wird hauptsächlich für Jagd und Küche verwendet und scheint zweifellos ein Lehnwort aus den Tukano-Sprachen zu sein (vgl. Hugh-Jones 1995, 140).

Im Folgenden werde ich mich auf die Aussage der Schamanen bezüglich ihrer Vorstellung des Körpers konzentrieren, ausgehend von ihrem Verhalten und ihrem Beitrag zur Konstruktion des indigenen Körpers. Ich werde die Art und Weise betrachten, in der die Schamanen über die Bestandteile und über den Aufbau des Körpers sprechen. Beginnend bei seiner Entstehung in der Schwangerschaft, in seinen Entwicklungsphasen, die ihn als neues Wesen konstituieren, bis es als Mitglied der Gruppe angenommen werden kann. Dieser Ansatz kann mit dem in Bezug gesetzt werden, was wir den „Lebenszyklus“ nennen, aber hierbei immer daran denkend, dass es sich um die schamanische Sichtweise handelt und nicht um die unsere. Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen besteht darin, dass bei uns Körper und Biologie auf der einen Seite, Geist und Gesellschaft auf der anderen liegen. Für die Indigenen wird der Körper durch schamanische Kräfte und Rituale geistig gestaltet (Conklin und Morgan 1996 erarbeiten diese Unterschiede und ihre Konsequenzen).

II.1 Die Mutter, das Baby und die Arbeit des Schamanen

Zum einen ist da die Feststellung, die wir am Anfang gemacht haben, wie es beginnt: viele Leute fangen dann an, wenn die Mutter schwanger wird und andere beginnen mit der Heilung in dem Moment, in dem wir auf die Welt kommen.

(Rodrigo Yukuna 2004)

Die Weisen sagen, sie nehmen es wahr, wenn eine Frau schwanger ist. Iván Matapí (1999) erzählt: als seine Frau das erste Mal schwanger war, sei es einer seiner Onkel gewesen, der ihm das mitgeteilt und ihn gefragt habe, ob er es selbst aufgrund seiner traditionellen Kenntnis nicht bemerkt habe. Nach dieser „Einladung“ habe er begonnen, die Weisheit anzuwenden, die er von seinem Vater gelernt hatte, welcher in diesem Moment von der Maloca weit entfernt war. Mit großem Stolz konnte er erzählen, wie er die ersten Merkmale seines künftigen Sohnes ermitteln konnte: das Geschlecht und die Disposition für rituelle Aufgaben.

Wenn sich das Ungeborene viel im Bauch der Mutter bewegt, sagen die Indigenen, dass das Kind unbehaglich, und dies als ein Krankheitszeichen anzusehen sei. Es könne eine Folge davon sein, dass die Mutter oder der Vater etwas Verbotenes gegessen haben und dass das Baby zum Opfer der Pfeile des verzehrenden Wesens geworden sei (hinsichtlich der Makuna vgl. Cayón 2001). Verletzt werden kann das Baby auch durch den Besuch von gefährlichen Orten durch die Mutter oder den Vater oder durch das Berühren ritueller Gegenstände, ohne zuvor die vorgeschriebenen Vorsichtsmaßnahmen ergriffen zu haben. Die entsprechenden „Eigentümer“ greifen dann die an, die sie nicht respektieren. Aber neben diesen Gefahren ist die eigene Mutter eine ständige Bedrohung für das Kind. Der Schamane Rodrigo Yukuna sagt, die ersten Heilungen würden vorgenommen, um

„... das Kind zu schützen, wenn es krank ist, oder wegen des Gestanks der Mutter, nicht wahr? Es kann sein, dass es krank ist ... es ihm deshalb schlecht geht, es geschüttelt wird. Da nimmt man eine Heilung vor, man gibt Leben in den Bauch der Mutter, man gibt ihm, wovon es leben kann und damit es über die Mutter ... Sauerstoff bekommt, aber durch „pensamiento“... damit es sich ernährt ...“

(Rodrigo Yukuna 2003)

Mittels seiner Gebete gibt der Schamane dem Baby „Luft“, damit es weiter atmet. Für Rodrigo Yukuna und für Arturo Yukuna ist die Zuteilung von Luft mit „Sauerstoff geben“ beschrieben, so wie es in den Krankenhäusern gemacht wird, weil für sie der Tod eine Form des Erstickens ist. Der Atem ist nicht nur eine der Erscheinungen des Lebens, sondern auch der Vitalität, die in Beziehung zur Fähigkeit der Hexerei steht, wie wir später sehen werden. Das Risiko des Erstickens im Bauch der Mutter, die Hitze und die Vergiftung, die man diesem „Ort“ zuschreibt, ergeben zusammen einige Gefahren wie sie auch im Wasser anzutreffen sind:

Das Wasser bringt viele Krankheiten. Es bringt Krankheiten, soweit wir wissen, von dem feuchten Tropenwald: Krankheiten, Durchfall, Erbrechen. Die Leute erschrecken, sie fiebern, sie weinen [sind verstört], können sterben und warum? Weil *das Wasser verschmutzt ist, vergiftet ist, so viele Tote* [trägt der Fluss]. Durch die gleiche Gewalt, durch *dieselbe Natur sieht man, dass es keine Lösung gibt*. Also, damit es nicht die Hitze dieser Krankheit bekommt, heilt man das Wasser für das Neugeborene.

(Rodrigo Yukuna 2003, Hervorhebungen in kursiver Schrift von mir)

Evelio Yukuna (2003) bezieht sich in seinen Worten auf die Lebensumstände im Leib der Mutter und darauf, dass die Geburt eine Art „Wechsel von einer Welt in die andere ist“:

Die Fähigkeit der Frauen, es aus einer Welt der ... aus einer Welt der Entwässerung wie sie sagen, hervorzubringen, die Entwässerung des Blutes, der Erde und des Wassers. Wir sagen dazu: *nupanáji* ². *Nupanáji* nennen wir dieses Leben, das die Mutter im Bauch gibt aus dem, was Blut und Wasser ist.

(Evelio Yukuna 2003)

Damit das Baby sich entwickeln kann, muss es geschützt werden gegen die exzessive Hitze der Mutter und zugleich gegen die Verdorbenheit des Wassers und des Blutes, das sie in sich hat. Beides ruft Assoziationen an das Menstruationsblut hervor, das C. Hugh-Jones (1979) mit der Innenwelt und den Toten in Verbindung gebracht hat. Um die ganze Tragweite dessen, was Rodrigo Yukuna (2003) über diese Heilung erklärt vollständig zu verstehen, müssen wir uns auf die Spur von E. Reichel (1997) begeben, der im Kosmos die *Ñamatus* ortet, die „Besitzer“ der Erde und der Innenwelt, ursprüngliche Schamaninnen und Vorbesitzerinnen der gefürchteten Mächte der Frauen von heute:

„Die symbolische Präsentation von Körpern, die von der Erde „verschlungen“ werden, oder als Kinder genährt werden, kommen häufig vor, wenn von *Ñamatus* die Rede ist, ebenso wie die Idee, von ihrem Geschlecht verschlungen zu werden [...] und sie werden als Anaconda-Schlange dargestellt, oder auch als ein Körper, der Fisch enthält (... die Verbindung zwischen Fisch und Frau findet sich wieder in den kosmologischen Vorstellungen und nicht nur als eine metaphorische Umschreibung des Geruchs der weiblichen Sexualität, sondern auch der Zubereitung von weißem Fleisch und von Knochen beim Kochen).“

(Reichel 1997, S. 449)

Das Wassers des Flusses, der durch das Erdinnere fließt und auch als „unterer Fluss“ bezeichnet wird, trägt Krankheiten mit sich (vgl. van der Hammen 1992, S. 88). Er wird ständig durch die Helden Sonne und Mond, vom Westen nach Osten in der Nacht und am Tag vom Osten nach Westen begleitet (Reichel 1987). Reichel zufolge werden die Körper der Verstorbenen, die unter dem Fußboden der Malocas begraben sind, durch die Flut dieses Flusses in den „Himmel der Toten“ getragen (Reichel 1997, S. 264):

„Von *Ñamatu* sagt man, dass sie die Leichen als „Nahrung“ nimmt (sie in ihrem Bauch verzehrt, aber auch, dass sie „die Leichen behandelt, als seien sie Babies und sie nährt“ und dass „es sie erfreut zu sehen, wie ihre Kinder zu Babies werden“) ...

(Reichel 1997, S. 264)

Gabriel Yukuna erkannte diesen Fluss der inneren Welt in den Thermen von Choachi, nahe bei Bogotá, als wir dort im Jahr 2002 spazieren gingen. Anders als seine Freunde, die keine Ausbildung im Schamanismus hatten, weigerte er sich ziemlich lange, dort baden zu gehen – wobei er die Gefahren der Hitze der *Ñamatus* und des Giftes, das das Wasser stinken lässt, beschrieb.

Anders als das einfache „Geborenwerden“ als „Keimen“ oder „Hervorkommen“ (*moto'okaje*), einem Vorgang, der lediglich eine Verwandlung *in situ* bedeutet - wobei die Mutter eine Unterstützung darstellt -, versetzen uns hier die Erklärungen von Rodrigo Yukuna bis in den Kosmos hinauf und beschreiben eine Ortsveränderung, die wir analog zu den

Ausführungen von C. Hugh-Jones (1979, S. 111) als „Fluss des Erdinneren“ („Fluss des Todes“ für die Yukuna, Reichel zufolge. Reichel 1997, S. 264) verstehen können, wo, wie bei der Heilung des Wassers, wie wir sie oben bereits kennen gelernt haben, sich zwei entgegengesetzte Vorgänge vollziehen: der des Todes, wenn die sich zersetzenden Leichen vom Fluss hinunter getragen werden und der andere, wenn der Schamane das Baby in seinem Gebet den Fluss hinauf führt und ihm hilft, in diese Welt zu gelangen.

II.2 Reinigung, Vollendung des Körpers und Befragung an den Yukuna-Ursprungsort

Wenn man sieht, ich weiß nicht wie, als Christen, ja. Dass jemand (?)... wenn die Vorfahren jemandem eine Seele geben, ja, eine Seele, wie die Katholiken behaupten. Dann lassen sie hier [für uns] nur den Körper, das „pensamiento“ und der Körper, das ist es, was jemand hier hat und das ist es, was sie einem geben.

(Rodrigo Yukuna 1998)

Rodrigo Yukuna (2003) erzählt, dass es die erste Aufgabe des Schamanen sei, den Ort der Geburt der Yukuna aufzusuchen (*kerato'o nathe'ri*: den Ort der Ankunft der Yukuna auf der Erde). Während der ersten Zeitabschnitte der Entwicklung eines Säuglings sei es ganz wichtig, bei den Vorfahren der Yukuna (*chi'narikana*) Rat zu suchen, um sicher zu gehen, dass sie den Neuankömmling als Yukuna identifizieren, um – wenn dies zutrifft– auf diese Weise zu erkennen, welche Anlagen dieses Wesen hat (im Bezug auf den Fall Makuna vgl. Cayón 2002 und Mahecha 2004).

Ein Beispiel für diese Art von Heilung ist der Fall eines Sohnes des Schamanen Agustín Yukuna, dessen Familie seit ca. 10 Jahren in Leticia, der Hauptstadt des Departements Amazonas angesiedelt ist (Gespräch mit Juan Carlos und Agustín Yukuna 2002). Als eine seiner Schwiegertöchter schwanger war, begann der Alte mit der Heilung. Jedoch blieben mehrere seiner Versuche, ein Signal aus dem Geburtsort der Yukuna zu bekommen, „ohne Antwort“. Als er seine Schwiegertochter zur Rede stellte, gab diese zu, dass der wirkliche Vater des Babies ein junger Mann aus einem anderen Stamm war. In diesem Fall ergab sich keine „grundlegende“ Zugehörigkeit zur Gruppe, einer Eigenschaft, die über die männliche Linie weitergegeben wird. Das konnte bereits während der ersten Sitzung erkannt werden.

Die Heilung des Enkels von Agustín betont die „substanzielle“ Seite der „Gestaltung“ des Kindes. Agustíns Sohn Celso Yukuna (2001) erläutert den Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Gaben in kosmologischen Termini.

Mein Vater sagt, dass jede Ethnie, jeder Stamm, jede... Es ist so, dass jede Entstehung ihr eigenes Herz hat, das heißt, [es ist] einmalig. Nur das Blut ist übrig, aber Knochen, Herz...das Herz, eigentlich alles insgesamt, die Füße... Alles ist [für jeden Stamm] anders. Deswegen hat jeder ein unterschiedliches „pensamiento“.

(Celso Yukuna 2001)

Das Blut, aber auch das Fleisch sind Teile, die den Körper „füllen“ und stehen in Bezug zur Ernährung. Sie kommen von den Frauen und enden im kosmologischen Sinne mit dem Tod, der von den mythischen Frauen, den *Ñamatus* begleitet wird ³. Knochen und Herz sind die wichtigsten Bestandteile des männlichen Erbgutes. Dieses Erbe ist Grundlage der Stammesangehörigkeit und untrennbar vom zeremoniellen Erbe. Das schamanische Wissen von jedem Stamm zeigt, wie jeder Teil des Körpers seiner Mitglieder „aufgebaut“ und einzigartig ist.

Die „dynamische“ Perspektive der „Ausstattung“ des Körpers stellt sich Rodrigo Yukuna, wenn er über den Verlauf und den Inhalt der ersten Babyheilung erzählt, folgendermaßen vor:

Wen rufst du an, um zu erfahren, ob es ein Junge oder ein Mädchen ist? Du rufst geistige höhere Welten des Yukuna-Volkes an oder jedenfalls jemanden von den Alten, die dort leben, wo wir uns befinden, traditionell, wo wir Land haben, was man *Ewaíta* nennt [Ort des Ursprungs der Yukuna]. Es ist dort, wo das ‘pensamiento’ sich befindet. Dann bittest du sie, mit ihrem Namen, den sie dir mitteilen, ob es ein Junge oder ein Mädchen ist. Wenn das Geschlecht männlich ist, sagen sie dir, dass es männlich ist, und sie deuten von rechts. Ja, von den Männern ... und wenn es weiblich ist ... manchmal spürt man es von links.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Die erste Frage, zu dem Lebewesen das seit kurzem im Bauch der Mutter heranwächst, ist die Frage nach dem Geschlecht. Diese Eigenschaft des Körpers, erkannt werden zu können, wird ergänzt durch einige kulturelle Ausschmückungen und Werkzeuge: durch das Anlegen von Schmuck und das „Anziehen kultureller Techniken“, die weitere Sicherheit bringen.

Wir bringen die Person [das Baby] dorthin [zum Ursprungsort] und fragen dort, was es ist. Gut, dann wird uns gesagt, ob es Mann oder Frau ist. Was hat der Mann? Er hat Gefieder, er hat Eckzähne[kette], er hat eine Krone, solche [Arm und Fuß]rasseln, er hat Steine zum Heilen, er hat Koka ... [...] Wird dir gesagt ‘nein, es ist weiblich’, dann wechselt es in die andere Schublade. Klar? Zum anderen Ei, das ist wie zwei Eier, verstanden? Und was dann? [...]

Dann sagst du: dies, dies, dies, Augenbrauen, Gefieder, *yanchama* ⁴ das ist ein Blatt von einem anderen Baum, der Kopf, das Haar der Frauen ist *yapho'ta*, sagen sie, dieses Gewebe von [*pui* Palme], dann [...] dann ist es das Haar [...] das ist ein Baum, aber das war aus einem Baum genommen, als Zeichen der Geburt und dann bittet man darum und gibt es dem Kind. Man beendet es oder besser: Du gibst dem Kind diesen ganzen Körper, dessen Kleid. Das ist die Abwehr; die Abwehr, die das Leben des Yukuna-Kindes beschützt und dann fängst du an, weiter zu forschen, mehr zu fragen.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Nach Rodrigo Yukuna, ist der Körper ein besonderes „Kleid“, welches allein dem Yukuna vorbehalten ist (im Folgenden kommen wir auf die „Abwehr“ zurück, zu der das „Kleid“ gehört). Der Stoff, aus dem der Körper besteht, ist zum Teil Frauen und Männern gemeinsam; das unterschiedliche Geschlecht, das den Körper prägt, kommt von der Ausstattung, von den rituellen Werkzeugen im Falle der Männlichkeit und den Utensilien zur Vorbereitung von Lebensmitteln im Falle der Weiblichkeit.

In verschiedenen Mythen gibt es Verweise darauf, wie die verschiedenen Bestandteile des menschlichen Wesens entstanden sind oder wie von den Schamanen entdeckt wurde, woraus sie bestehen. Im Schöpfungsmythos, den Arturo Yukuna (2004) wiedergibt, heißt es, dass *Je'chu*, das höchste Wesen, die *Ñamatus* herausfordert, um einige der Teile des Körpers zu schaffen. Zum Beispiel sind sie ihm überlegen, als sie einen geeigneteren Vorschlag zur Bildung der Brüste und des Penis machen: und dafür einige Knollen der *Ñame*-Pflanze erwähnten. Im Mythos von *Majnor*, dem Sohn des Mondes, verlassen die Kinder des Regenbogens die Maloca des Helden, um Koka zu ernten. Bei ihrer Heimkehr wollen sie wissen, ob die Avocado-Früchte, die es im Hof des Hauses gibt, reif sind. Als sie sie anfassen, hören sie weibliche Stimmen, die rufen: „Wer fasst meine Vagina an!“ Auf diese Weise erkannte man, sagte Arturo Yukuna (2004), woher die Vagina stammt.

Rodrigo Yukuna (2003) zufolge gab der Ahne *Je'chú* jeder Gruppe einen eigenen Körper mit ihrer entsprechenden zeremoniellen Tracht und Ausrüstung. Dieser Körper ist identisch mit dem Körper der Urahnen. Demnach ist der Körper eines Yukuna gegen Angriffe geschützt, weil die Materialien, aus denen er besteht, geheim sind. Zudem wurden diese Bestandteile von *Je'chú* gegeben, um den Körper des Ahnen der Yukuna, *Kari*, zu bilden. In ihm befindet sich die „erste Ebene“ der Zugehörigkeit der Gruppe. Außerdem konzentriert sich das „pensamiento“, - die Fähigkeiten, die mit der rituellen Kraft des Schamanismus verbunden sind - in der zeremoniellen Kleidung. Und schließlich: Wenn dieser Körper beim Ritual aktiv wird, dann wird die mythische Maloca des Ursprungs mit der gegenwärtigen Maloca vereinigt. Dadurch erhält die Gruppe mit sämtlichen Nachkommen die Ahnen am Leben.

In der Tabelle 1 trage ich die Auskünfte, die mir Rodrigo Yukuna (2003), Arturo Yukuna (2004) und Juan Carlos Yukuna (2003) über einige Elemente, die den Yukuna-Körper bilden, gegeben haben, zusammen:

Kopf	Kamarana ñaka (für den Yukuna Jerúriwa)	Holzkäferhaus
Augenbrauen	<i>u'piyú</i>	Schwämme/Pilze „Stab-Ohr“
Frauenhaar	<i>yapho'ta</i>	Gewebe des Blattes der Pui-Palme
Nase	<i>yajwila</i>	Termiten in gefüllten Bauten
Gesicht	<i>Ketapá</i>	Schemel der Yukuna
Gehör der Schamanen	<i>periyupi rimaná</i> „pensamiento“ der Daumen	„Watte“, Daune zweier Vögel (Sperber und pajufl)
Kehlkopf	<i>jaromáji</i>	Tonkrug
Augen der Schamanen „Spiegel“	<i>yawi kanari</i>	Teerspiegel des Jaguars Leuchtkäfer (für den Yukuna <i>Jerúriwa</i>)
Schlüsselbein	<i>te'lá</i>	Rundkegel aus einem Blatt gemacht
Herz (Form)	<i>kajro'má</i>	Haus einer großen Schnecke
Herz (Substanz)	<i>lukují</i>	Schnupftabak
Schultern	<i>Wakulapá</i>	Laminaförmige Verlängerungen („bambas“) am Fuß mancher Bäume
Brustkorb	<i>nukhu</i>	Brettchen aus dem Holz der Chonta-Palme
Rückgrat	<i>Ponapá</i>	Stammbaum (s.p.)
Brüste	<i>jimá</i>	Caimos (Frucht)
Brustwarzen	?	Samen vom <i>Kamiri</i> -Baum
Bauch	<i>leyuná</i>	Baumrinde, in zylindrischer Form, zur Aufbewahrung von Stärkemehl
Taille	<i>weri</i>	Feigenbaum, Rinde für das Tanzgewand
Vagina	<i>piriyé</i>	Avocado
Penis ⁵	<i>Ñaku</i>	Knollen der Ñame-Pflanze
Hoden	<i>Ñaku</i>	Knollen der Ñame-Pflanze
Muskeln	<i>lichí paná</i>	Tabakblätter
Knochen	?	Stämme
Kniescheibe	<i>Puithé</i>	Keramikstück einer Casabe-Platte
Füße	<i>paya paná</i>	Blätter des Paya-Baumes sp.

Tabelle 1: Schamanische Auffassung vom Körper der Yukuna-Matapí

Wenn der Schamane die Heilung einer kranken Person vornimmt, dann muss er dessen gesamten Körper benennen. Das Folgende ist ein Fragment des Gebetes, in dem Arturo Yukuna (2003) die Teile des Yukuna-Körpers nennt, beginnend mit:

<i>Kari ji'wata</i>	(oben von Kari)
<i>Kari jimá</i>	(Gesicht, der Schemel ist ein Gesicht – deshalb ist das Gesicht der Yukuna groß)
<i>Kari takú</i>	(Nase)

<i>Kari ijlú aru</i>	(„Schale“ des Auges)
<i>Kari ijlú</i>	(Auge)
<i>Kari i'jwí</i>	(Ohr)
<i>Kari muré</i>	(<i>Karis</i> Pfeife – die Trompeten, die jemand einrollt <i>mureji</i>)
<i>Kari wakula'pa</i>	(Schulter)
<i>Kari te'lá</i>	(„Hohlraum“ des Schlüsselbeins, <i>te'la</i> Rundkegel)
<i>Kari wawina</i>	(Die ganze Brust „Eingang des Alten“ Gewebe der Alten“, Brettchen aus dem Holz der Chonta-Palme, wie Jalousien)
<i>Kari wajlé</i>	(Rücken)
<i>Kari leyuná la'kaná</i>	(Bauch ohne Knochen, Streifen von Rinde, (zum Aufbewahren von Stärke)
<i>Kari wapame</i>	(Gesäßbacke)
<i>Kari i'jlúpachi</i>	(Knie)
<i>Kari tu'túmare</i>	(Fußknöchel, Knochen auf beiden Seiten)
<i>Kari payamíta ji'mari</i>	(Fuß, <i>paya</i> Stab aus hartem Holz, mit einem breiten Blatt)

(Arturo Yukuna 2003)

Die Geschichte mancher Teile des Körpers berichtet, dass diese einem momentanen schöpferischen Akt entstammen, während andere aufgrund von Vorkommnissen aus der Zeit der ersten mächtigen Wesen entstanden sind. Aber die „Generationen“ und die Körper begannen nicht mit *Periyo*, dem Ersten, der in dieser Welt erschien und der am Anfang der Genealogie steht (Juan Carlos Yukuna 2001), sondern mit dem Erscheinen von Vorfahren, die noch nicht richtige Menschen waren, die aber jenen wesensgleich waren, die den Ort des Ursprungs der Yukuna bewohnten. Einen Teil dieser Geschichte erzählt und erklärt Rodrigo Yukuna:

... erscheint der erste von uns, der *Kari* ist. *Kabinakeño* ist der Oberste. *Karinapheno* sind die Mittleren. *Karina mereku* sind die Kleinen. Also dahin kommen wir, klar? Alle drei sind unsere Ahnen.

Als es darum ging, die Sprachen, das Land, die Heilzeremonien und die Erde zu verteilen, da sagten sie: [für] die Yukuna ist *Ewarita*. Das war dann ein langer Prozess. Bevor die Yukuna in *Ewarita* ankamen, waren da die *Kaipulakena*. Die Leute kamen, *Yuruparí* kam, *Kari* [kam]. Bevor sie sich dort niederließen, sagten die Leute: „Man muss sich dort ansiedeln, man darf nicht so bleiben, wie Nomaden.“ So schickten sie die erste Gruppe. „Gehen wir“. Sie kamen an. Sie blieben wie Bambus, sie sind wie *jiwa* [Bambus], sie verwandelten sich in diesen. Aber es sind Personen, weil man mit ihnen spirituell kommunizieren kann. Dann kamen dort Schwalben *juri*, dieser Vogel, den sie „*macud*“ nennen, von dessen Art sind sie. Danach das *babilla* [Krokodil]. Dann der *picalon*-Fisch, *jukúyana*, dann *kewi pura'ko*, der omima-Fisch, dann *chapuwané*, was der Tapir ist. Dann *ñawiri*, ein Fisch, *dormilón*, wie wir sagen. *Yo'má* ist eine Kröte, ein Frosch, der wie ein fast runder Schild aussieht, der kommt auch daher. Oder besser, dies ist der Schild der Yukuna und damit schützten sie sich im Krieg. Sie reiben sich dieses auf die Haut, um sich gegen den Feind zu verteidigen. Wir sagen: *ñawiri*, „pensamiento des Tapirleders“.

[...] *kuwañá* ist eine Art Fels, der gleichsam *bambero* [kräftiges Waldwesen] ist ... dann rufst Du *kuwañá* und lässt den Stein am Eingang [zu deiner Maloca]. Der lässt dann nicht zu, wenn jemand etwas Böses will; er lässt nicht zu, dass andere Völker kommen und die Leute stören, alle rennen weg.

Mittels Gebet lasse ich sie [Schwalbe] kommen. Sie baut ein Nest unter dem Dach der Malocas und zieht dort ihre Jungen groß, dann kommt der Schwalbengesang „muamuamua“, sie vermehren sich und die Maloca füllt sich mit Schwalben. Wenn Leute im Anzug sind, dann schreien sie und deuten: ‚Morgen kommen Leute‘.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Die ersten Yukuna, die sich am Herkunftsort niederließen, waren „Vormenschen“, „Tierpersonen“, aus dem Wasser: Krokodil, Picalón-Fisch, Omima-Fisch, Kröte, und eine Schlange. Aus der Erde kam der Tapir, vom Himmel die Schwalbe. Es gab auch „Pflanzenpersonen“: den Bambus und ein Wesen, das mit dem Boden und den Steinen verbunden war: der *kuwañá* Bambero ⁶. Jeder von ihnen leistete einen Beitrag zur Einrichtung eines „idealen Bereichs“, so grundlegend wie die Ursprungs-Maloca, das Herkunftshaus. Wenn ein Grundstück und die Bestandteile für eine neue Maloca vorbereitet werden, werden diese Wesen angerufen. Sie werden auch um Rat gebeten, wenn man den Namen und die Disposition für traditionelle Verhaltensmuster eines Babies sucht, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

Durch den Bambus *jiwa* können sich die Yukuna selbst als kollektive Entität im Verlauf der Zeit wahrnehmen. Die Palmen wurden als eine Umschreibung der sozialen Struktur im nordöstlichen Amazonasgebiet erwähnt (vgl. Arhem 1981, S. 107). In ihnen nimmt man zugleich Einheit, Langfristigkeit, Ordnung und Fortpflanzung wahr. Jedes Segment (eine Generation) ergänzt auf andere Weise den Stiel (entsprechend einem Klan): die älteste Generation entspricht dem ersten Keim, der aus der Knolle hervorgeht (die Geburt). Sie wachsen und bewahren dabei ihre innere Ordnung, das letzte Segment ist der Allerjüngste (in der Hierarchie des Erstgeborenen-Rechts); schließlich gehen von bestimmten Endzweigen (Vater) teilweise gleichzeitige Abzweigungen aus (Kinder). Diese Pflanzen versinnbildlichen den „Stamm“ als eine Einheit, die die Ursprünge ebenso umfasst wie die sozialen und individuellen Beziehungen.

Neben dieser im Bambus verkörperten Verwandtschaft, beschützen die älteren Wesen, die zur Gruppe gehören, das Haus: der Bambero überwacht das Denken feindlicher Schamanen, die in das Haus eindringen wollen. Andere achten auf die heiligen Gegenstände oder die Waffen, wie die Keule, die Schemel, während wiederum andere eins zu eins mit dem Leben der

Yukuna verbunden sind – wie die Zweige des Bambus oder die Schwalben. Aber genauso wie sie zum Beschützen da sind, können diese Beschützer auch strafen!

In diesem Haus, wo es das gibt [die Schwalben und andere spirituelle Beschützer] kann eine menstruierende Frau nicht eintreten, sonst wird sie krank. Man kann auch keine Knochen im Haus verbrennen. Frauen können den Maniok im Haus nicht begießen; anders gesagt, es hat viel mit Wahrsagerei, mit Speisevorschriften zu tun. Wenn von oben ein Schwalbenei herunterfällt, dann gibt es sofort eine Fehlgeburt. Wenn ein Junges herunterfällt und stirbt, wird ein Neugeborenes sterben, wenn ein [...] Genau so wenn Sie hingehen, wo ... der große, heilige Bambus steht, und Sie dort ein kleines totes, trockenes Stück Bambus sehen, dann wird ein Kind sterben. Wenn es ein Greis oder ein Erwachsener ist, dann wird es eine tote Palme sein und so trifft es auch für die Frauen zu.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Durch diese Vorschriften bekommt das Leben der Yukuna eine moralische Ordnung. Zum Beispiel, dass die Knollen der Yuca bis zum letzten Stück verwendet werden müssen, „um zu vermeiden, dass die Schwester der Yuca weint“ (Hammen 1992, S. 157), und dass keine Knochen verbrannt werden dürfen, jene geheimnisvollen Gegenstände, von denen schon einmal eine Flut ausging. Die Frauen müssen öffentlich bekannt geben, dass ihre Regelblutung begonnen hat, damit die heiligen Gegenstände (Federn, Lanzen, Blasrohr, Schemel, Knüppel ...) vor dieser Verschmutzung geschützt werden können. Jedem Ahnen wird eine besondere „Abwehr“ zugeschrieben. Sie präsentiert sich in Form von Halsketten aus Tigerzähnen, von Gefieder (Sperbers, Aras, Tukans, Storch), von Schamanen-Schemeln – die laut Evelio Yukuna Sperber (d.h. ein Raubvogel) oder Jaguare sind -, von Blasrohren (die als Visier Zähne eines Aguti haben) oder von Knüppeln (mit dem Blitz assoziiert) Diese „Gegenstands-Wesen“ schreiben den Yukuna Kräfte zu, aber sie dürfen nicht gereizt werden, denn sie könnten gegen ihre eigenen „Enkel“ aggressiv werden. Kommen wir nun auf die Körper zurück und gehen wir genauer auf den Schöpfungsmythos ein.

[Bei der Verteilung der kulturellen Güter, der Sprachen, der Gebiete, die damals in der Schöpfung stattfand.] „Gut“, sagten sie, „gut, die Yukuna werden keine Kleider haben, sie werden nur einige Dinge zum Tanz benutzen, Federn, Lendenschurz, Bemalung ...“. Davon ich... „pensamiento“, das besonders aus Federn besteht, das ist *yurújimi*, abgeleitet von *yurijiri*. Das ist dann die Federkrone der Yukuna. Also dort im See, der sich nahe der *Ewarita* [Geburtsort der Yukuna] befindet, ist das „pensamiento“ der Feder. Deshalb führt man Heilungen durch, um uns das Feder-„pensamiento“ zu geben, wir haben uns die Federn angelegt.

(Rodrigo Yukuna 2003) ⁷

Rodrigo Yukuna besteht also darauf, dass dieses Gefieder „Denken“ ist und dass es - auch wenn es nur den Schamanen sichtbar ist, - das ist, was die Leute als Yukuna definiert. An dieser Behauptung können wir sehen, dass Körper und ethnische Identität zwei Aspekte einer Selbstwahrnehmung sind, in der das Gefieder-„pensamiento“ wie ein Schlüsselbegriff auf dem Weg zur rituellen Welt erscheint, zu einer Aktivität, die den Körper miteinschließt,

ausgestattet mit rituellem Schmuck und Wissen, dass heißt, mit ihrer „Abwehr“, die aus dem Körper jeder Spezie etwas Besonderes und Gefährliches macht. Van der Hammen (1992) und Ahrem (1993) legen dar, dass an bestimmten Stellen des Flusses und zu bestimmten Zeiten weder gefischt noch gejagt werden darf, weil dort die Tiere ihre Rituale durchführen und ihre heilige Ausstattung dabei haben. Diese Tiere mitsamt ihrer rituellen Ausrüstung und ihren Waffen zu verzehren, würde bedeuten, sich Krankheit und Tod auszusetzen.

Auf die Behauptung, dass die rituelle Aktivität für die Gruppe wesentlich und konstitutiv ist, weist die Bedeutung des Gefieder-„pensamiento“ hin. Wenn das Yuruparí-Ritual vollzogen wird – und nur dann, so Rodrigo (2003) – tragen die Männer nicht die weiße Krone, sondern die noch heiligere andere Krone, die die Frauen nicht ansehen dürfen. Diese ist gefertigt aus einer Kombination von Federn eines Storches und gelben und roten Federn eines Tukans, erklärt er. Wenn wir entsprechend von Hildebrand (von Hammen 1992 zitiert) die Ähnlichkeit zwischen den Yuruparí der Tanimuka, der Yukuna und der Barasana akzeptieren, welche Hugh-Jones 1979 beschrieben hat, dann sind die weißen Kronen typisch



Abb. 1: Die Geburt des Yukuna (ACIMA: Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum - S. 9)

für die Jugendlichen und die noch nicht Initiierten (S. Hugh-Jones 1979, S. 119), während die anderen zeigen, dass ihre Träger älter sind. Die beiden unterschiedlichen Kronen zeigen den Grad des „Wachstums“ der Yukuna-Leute: sie sind „klein“, wenn sie jene weißen Federn tragen, die die Schamanen ihren Leuten zuweisen (sie werden einfach geerbt, weil man zur Gruppe gehört und sind im folgenden Bild zu sehen), im Gegensatz zur vollen Kraft, mit der

diejenigen ausgestattet sind, die die bunten Federn tragen dürfen, welche für den Kontakt zu Geistern der Ahnen stehen⁸.

II.3 „Pensamiento”, erste Annäherung

Mehrfach haben wir bisher die Vorstellung angetroffen, der Schamane müsse das „pensamiento“ des Babies von dem Moment an, wo es im Bauch der Mutter ist, heilen. Das Gefieder, das die Yukuna auszeichnet, besitzt „pensamiento“, wobei sich das „pensamiento“ aller Yukuna und das eines jeden neuen Wesens am Geburtsort befindet. Zunächst ist also eine Annäherung an die Vorstellung vom „pensamiento“ erforderlich. Um dieses Ziel zu verfolgen, greifen wir noch einmal die Diskussion auf, die van der Hammen (1992, Kap. IV) im Zusammenhang mit der Behandlung des Themas über den Anbau von Pflanzen dargestellt hat. Hier sind zwei mythische Helden die Protagonisten. Sie erleben den Verlust und den Erwerb des Pflanzenanbaus: *Kanuma* und *Kari’rimi*. Ersterer erhält die Samen der angebauten Pflanzen und erschafft den ersten Garten. Zweiterem verderben seine Gärten, als sein Ahn das „pensamiento“ der angebauten Pflanzen mit sich nimmt. Hier eine Zusammenfassung der beiden Erzählungen nach van der Hammen (1992):

Kanuma raubt den Frauen die Flöten des Yuruparí, deshalb hören diese auf, die angebauten essbaren Pflanzen mitzunehmen. Es kommt zur Hungersnot und man muss sich von wilden Früchten ernähren, bis *Kanuma* die Tochter des mächtigen *Je’chú* zur Frau nehmen kann. Durch dessen Vermittlung erhält er die Pflanzen des Gartens, insbesondere die verschiedenen Arten der Maniok-Pflanze, die eigentlich Personen sind, nämlich Schwestern seiner Frau. Die Koka-Pflanzen kommen mit dem Bruder von *Kanuma*, der sie verzehrt, aber dann mit seinem eigenen Körper wieder aussät.

(Hammen 1992, S. 154)

Mit einem Kinderkörper, dreckig und verlassen, wird *Kari’rimi* (wörtlich: das Waisenkind von *Kari*) von seiner Ahnen-Schlange gerettet. Mit deren Hilfe kommt er zu einem neuen Körper und zu menschlicher Identität: *Kari*. Gleichzeitig erhält er vom Alten die Untergebenen, die Maloca und die Gärten, die seinem Vater gehört hatten. Als der Junge beim Großvater in Ungnade fällt, nimmt dieser das „pensamiento“ der angebauten Pflanzen fort. Ohne dieses gingen die Gärten zugrunde, die Maloca zerfiel bis *Kari* in einer Hütte allein zurückblieb wie ein *Makuje* [ein Nomade].

(Hammen 1992, S. 153).

Van der Hammen (1992, S. 160 ff.) erklärt in den beiden Mythen deren verschiedene Dimensionen im Detail: Der Garten als Einheit, der einen lebenden Körper bildet, der Körper/das Fleisch, das aus weiblichen Elementen besteht, die sich wie Flecken nach allen Seiten ausbreiten, während die Knochen, assoziiert mit dem „pensamiento“ sich in der Mitte befinden, verkörpert durch die Reihen der Koka-Pflanzen. Aus der Perspektive des Ursprungs entspricht der Maniok den Schwägern, während die Koka den Blutsverwandten, den Agnaten, entspricht. Ihrer Zuordnung zufolge ist die Pflege der Maniok-Pflanze und die Sorge um

Nahrungsmittel Sache der Frauen, während die Männer die Koka, das Nahrungsmittel des Geistes, anbauen und pflegen.

Van der Hammen (op. cit., S. 151-54) lässt keinen Zweifel an der Rolle, die der Mythos dem „Denken der angebauten Pflanzen“ zuschreibt. Das schamanische Wissen bezieht sich auf die gemeinsame männliche Führung der Einheit von Garten und Maloca. So finden wir im Mythos von *Kari*, dass der Großvater Anakonda bei seinem Fortgehen die Fortpflanzungskraft der angebauten Pflanzen mit sich nimmt, die Hauptkraft, mit der es der Schamanismus zu tun hat ⁹. Genau dieses Potential steht während des Zustandswechsels des Helden *Kari'rimi* auf dem Spiel, bevor er seinen Großvater-Ahnen trifft. Ohne diese Kraft ist er ein elendes Waisenkind, das nicht wachsen kann, schmutzig und stinkend - eben kein produktives Wesen und schon gar nicht in der Lage, Nachkommen zu zeugen. Sobald er einen neuen Körper bekommt und zum Menschen wird, erwirbt dieser neue *Kari* die Güter eines Malocavorstehers: Garten und Maloca, und sucht sich dann eine Frau. Obwohl der Mythos all diese Eigentümer als Bestandteile einer Einheit betrachtet, die an das Leben der Malocas gebunden ist, betont er zu Beginn das Elend des fehlenden „pensamientos“ in der Person des *Kari*: Erst indem der Körper im Yuruparí-Ritual und durch den Schamanismus des Ahnen verwandelt wird, kann *Kari* die Abstammungslinie fortsetzen, die durch den Tod seines Vaters unterbrochen worden war, produktive Gärten erwerben und eine Frau suchen, um sich seinerseits fortzupflanzen. So wird er zu einem Wesen, das in der Lage ist, an die Stelle des Vaters zu treten, und das die Fähigkeit hat zur Fortpflanzung, die ihm ursprünglich fehlte.

Der Mythos behandelt die Gesamtheit des schamanischen Wissens für die Handhabung der Kulturgüter aus der männlichen Perspektive, indem er diese in der Maloca ansiedelt, wo sich alle für das Praktizieren des Schamanismus erforderlichen Gegenstände befinden. Darin besteht der Unterschied zu nomadisch lebenden Gruppen, die als Elende wahrgenommen werden: *wejapuni* – verachtenswert und niedrig stehend. Als solcher wird auch ein Yukuna-Matapí definiert, der zwar die Rechte und die Lehrer hat, aber die Tradition nicht erlernt und keine Linie begründet (Schauer 1991, S. 63). In diesem Zustand befindet sich *Kanuma*, als die Frauen ihn verlassen haben. Er kann nichts hervorbringen und hat keine produktiven Kräfte. Arturo Yukuna (2004) erzählt, dass unter den Tanimuka der Sohn eines Sängers, der nichts gelernt hat, von sich selbst gesagt habe:

fu'fa marinka yi'i bikijiri'ka faka ja, jipuphara'ta

[mich traf]“nicht mehr leben in dieser Welt“, kein Gebet, „tot in meinem Kopf“. Arturo Yukuna (2004)

Im Allgemeinen ist das „pensamiento“ ein schamanisches Wissen und unabdingbar für die Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt, für den Umgang mit der Lebenskraft der Pflanzen, der Körper und der anderen Wesen. Im Folgenden wollen wir untersuchen, wo im Körper der Yukuna-Matapí diese Prinzipien vermittelt und angesiedelt sind.

II.4 Der Platz des „pensamiento“ im Körper

Nach Rodrigo Yukuna (2002) bringt der Schamane bei der ersten Heilung am Ort der Geburt die „Watte“ des Babies in Sicherheit. „Watte“ und „Baumwolle“ sind die Namen für den ersten und einfachsten Behälter oder die Verkörperung des „pensamiento“, welcher später als „Netz“ und Gefieder (*rilajoa*) bezeichnet wird. Am Geburtsort des Stammes - dort wo die Begabung und die Kenntnisse stehen, die ihm der Tradition gemäß entsprechen - muss das „pensamiento“ des Babies seinen Platz finden. Zugleich setzt er dieses in Bezug zu dem Ort, wo das Kind aufwächst: in der Mutter; verbunden mit ihren Händen, - dem Ort, wo das „pensamiento“ der Frau angesiedelt ist, wie die Schamanen sagen.

So erklärt Rodrigo den ersten Teil der Heilung des Babies:

Das ist die Abwehr, die [von dem Schamanen] gegeben wird, damit das Kind [von der Vergiftung] nicht erwischt wird und es in der Mutter bestehen kann [in dem Wasser/Fluss des Abfalls und des Todes], aber das „pensamiento“ ist weit weg, es ist sauber in einem Kürbis mit Watte, gut geschützt [...] der alte [Schamane] unterstützt es, er lässt nicht zu, dass schlimme Dinge in diese Baumwolle eindringen, in den Kürbis der Geburt. Den Kürbis der Geburt hält die Mutter in der Hand ... Man kann nicht es ist wie ... es ist etwas, das man nicht beflecken kann.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Die „Watte“ wird in der Schamanensprache *periyupi* genannt, erklärt Rodrigo Yukuna (2002). In diesem Wort findet sich der erste Teil *peri*: Sperber und auch *periyu*: Periyo, der Name des ersten Demiurgen, einem Wesen ohne Eltern, das den Ausgangspunkt der Abstammungslinie der Yukuna in dieser Welt darstellt. So werden auch einige der Federn „Sperberfedern“ genannt, die die Sänger bei einigen Ritualen auf dem Rücken tragen, befestigt an einem Gestell aus dicken Schnüren und Bambus *jiwa* (vgl. Abbildung 2.). Der Schmuck ist auf einem Pfeil aus dem Holz der Königspalme *kujita* angebracht, an den man Daunen von der Brust und große Flügelfedern des Sperbers festbindet, als „Watte“, wie Iván Matapí erklärt (2005). Er ergänzt, man könne zum Schluss auch gelbe und rote Federn des Tukans anbringen. Wenn sie in der Truhe aufbewahrt werden, werden sie in einem Bambusrohr geschützt. Die genaueste Übersetzung wäre demnach „Daunen des Sperbers“, aber hier folgen wir dem ortsüblichen Sprachgebrauch. Wenn die „Watte“ beschmutzt wird, so die

Schamanen, dann verschließt sich der Geist des Babies. Wenn Fett daran gerät, wird es krank und wenn sie verbrennt (durch Salz oder durch die Hitze des Menstruationsblutes), dann stirbt das Kind.



Abb. 2: Ritualschmuck der Sänger-Tänzer (Yoana Yukuna 2005)

Die schamanische Behandlung der „Watte“ des Babies besteht darin, sie mit verschiedenen Orten und Wesen zu verbinden. Die „Watte“ besteht aus den Daunen der Sperber -Vögel, die sich durch ihre Fähigkeit zum Raub auszeichnen, was als Zeichen dieser Kraft gilt. Die Federkronen *rilajoa*, die mit „Watte“ und „Netz“ assoziiert sind, werden zum Zeichen der schamanischen Kraft. Der schamanische Name *periyupi* wird dem Helden *Periyo* zugeschrieben, der für den Kontakt mit dem Ursprungsort der Gruppe sorgt. Die Sperberfedern als Teil des zeremoniellen Schmucks offenbaren den vollständigen Ausdruck des Körpers während der Ausübung des Rituals.

Die Schamanen heilen das „pensamiento“ der Leute fortwährend, denn in der „Watte“ befindet sich deren Stärke ebenso wie deren größte Schwäche. Arturo Yukuna (2004) führte mit seinen Händen die Bewegungen des Heilers vor, der das „Gewebe“ aus dem Kopf treibt, indem er es von der Stirn löst und nach hinten treibt, um es vom Scheitel fortzunehmen. Nach seiner Darstellung nimmt die „Watte“ die Form eines kleinen Netzes an, das der Schamane greifen und mit seinen Händen umschließen kann. Danach breitet er es wieder aus und untersucht es auf seiner Hand nach Sauberkeit, Farbe oder Beschädigungen des Gewebes um zu sehen, in welchem Zustand es sich befindet. Er kann die Unversehrtheit des Gewebes wieder herstellen, Flecken daraus entfernen und es wieder an seinen Platz legen. Oder er

belässt einen Teil der Watte am oberen Teil des Halses, wo sie zwar ihre Aufgabe nicht erfüllt, aber auch keinen Schaden anrichten kann; wo sie sicher ist, solange der Körper des Patienten noch schwach oder vergiftet ist. An diesem Ort kann sich der Zustand des „pensamiento“, das im „Gewebe“ enthalten ist, nicht verschlechtern. Diese Art von Heilung wird „Entfernung des „pensamiento“ genannt (Arturo Yukuna 2003).

Im Baby oder im Ungeborenen kann der Schamane (Arturo Yukuna 2003) und Evelio Yukuna 2002) diese „Watte“ mit dem „pensamiento“ der Mutter - das in ihren „Handschuhen“ steckt - verbinden. Ebenso können die Heiler das „Gewebe“ aus den Müttern herausziehen und in Ordnung bringen, wenn diese krank sind. In diesem Fall wird das „Gewebe“ aus den Händen herausgezogen, wo auch die Schamanen einen Teil ihrer Kraft haben. Letztere besitzen neben ihren Werkzeugen und Steinen insbesondere eine Substanz in ihren Körpern, die sie im Moment ihres Todes aushauchen und die in den Körper eines Schülers eindringen und diesem auf diese Weise die Schamanenkraft übertragen kann.

In der Zeremonie der Verleihung des Namens oder „Taufe“, der ich im August 2001 in Puerto Nuevo beiwohnte, trugen drei Babies im Alter von sechs Monaten und einem Jahr eine Art Diadem oder Krone aus Watte auf ihrer Stirn. Diese Zeremonie wurde umrahmt vom *merañala*-Tanz (Frucht der Canangucho Palme), einem drei Tage andauernden Ritual, bei dem die Sänger mit Kronen, Arm- und Knöchelringen geschmückt waren und auf dem Rücken ein Arrangement trugen, auf dem sich der *periyupi* und die *yajena* Federn befanden. Zu diesen Federbüschen wurde mir erklärt, dass sie die Konzentration des Sängers widerspiegeln: Wenn sie sich während des Tanzes rhythmisch bewegen und nicht ineinander verheddern, dann ist bewiesen, dass das Innere des Sängers klar und inspiriert ist. Das ist der Beweis für die Verbindung zwischen der Watte des „pensamiento“ und der mentalen und emotionalen Vorbereitung und Begabung des Sängers. Wenn wir uns nun daran erinnern, dass in den Zeremonien der geistige Besitzer des Tanzes den Sänger inspiriert und mit dessen Stimme spricht, können wir uns vorstellen, dass zu diesem Wesen über einen dieser Wattebüsche Verbindung besteht. Iván Matapí (2005) erläutert, dass die Wattebüsche tatsächlich einen Teil der Abwehrkraft des Sängers darstellen, die böartige Zaubergedanken des Herrn des Tanzes enthalten kann.

Evelio Yukuna (2003) erläuterte die Bedeutung der Krone genauer, die die Babies bei diesen Zeremonien tragen:

Für das Kind ist dies, was sie ihm da aufsetzen, das was Sie ansehen können als ... eine kleine Watte, wie Sie sagen, das ist ein Kind, das mit einer Besonderheit auf die Welt kommt. Etwas Besonderes, das sich entwickeln wird, deshalb setzen sie diesem Kind die [Krone aus Watte] auf. Das ist ein Aufnahmeband, ja? Das ist wie eine leere Kassette, könnte man sagen, eine saubere Kassette. Und später, wenn das Kind größer ist, wird sie sich mit Informationen füllen. (Evelio Yukuna 2003)

Wie die Befragungen belegen, bildet *Periyupi*, die „Watte“, das Gehör, welches im Kopf angebracht ist. Diese „Watte“ entwickelt sich wie ein Gewebe, ein „Netz“, das es erlauben wird, Wissen aufzunehmen und festzuhalten ¹⁰. Bei der Heilung des Babies muss der Schamane dieses „Netz“ des Herrn der Heilkunst heranschaffen, sagt Arturo Yukuna (2003):

Der Schamane zieht das „pensamiento“ heran, das Netz *yawi namana*, das Jaguarnetz, das [Netz] des Gebets. Es schützt einem den Kopf, das ist Zauberei. *Rilajoa*, heißt das, das Jaguarnetz heißt *rilajoa*. Wie an einem Festtag verkleiden sich die Leute damit. Die Schamanen ziehen es ihnen an; wenn jemand diese Verkleidung anlegt, sieht man sein „pensamiento“ ¹¹ nicht.

(Arturo Yukuna 2003)

Die Versicherung, dass die Verkleidung das „pensamiento“ unsichtbar mache, könnte bedeuten, dass dieses „Kleid“ eine andere Form des „pensamiento“ ist und auf jeden Fall dem *Self* entspricht, wie S. Hugh-Jones (2002, S. 55) anmerkt. Wir haben nun gesehen, dass die ersten Schritte des Heilens den Schöpfungsvorgang wiedergeben, als den Yukuna-Matapí ein Körper gegeben wurde, den die Schamanen zugleich als „Abwehr“ betrachten. Dieses Kleid wird zudem mit dem rituellen Schmuck, den rituellen Werkzeugen, die zum Schamanismus gehören, vervollständigt.

Diese ersten Schritte beim Heilen geben den Yukuna-Matapí eine Ausstattung, die den Körper bildet, den die Schamanen zugleich als „Abwehr“ betrachten. In zweiter Linie vervollständigt sich dieses Kleid mit dem rituellen Schmuck und den rituellen Werkzeugen, die zum Schamanismus gehören, wie dem Tanz oder der Verarbeitung von Lebensmitteln. Aber wenn die Werkzeuge des Schamanismus der hervorstechendste Teil der ihnen gegebenen „Abwehr“ sind (Verteidigung und Angriff, beides von jagenden Tieren übernommen), erlangen sie ihren Sinn in dem Maße, in dem sie das Wissen der Zauberei, der rituellen Gesänge und der Genealogien der Abstammung, die rituellen Formeln und die Erzählungen vermitteln und erhalten.

II.5 Zeichen des Lebens

Evelio Yukuna (2003) erläutert hinsichtlich der Beziehungen zwischen der „Watte“ und den anderen Elementen, die mit ihr verbunden sind, um die „wichtigste Aufgabe“ zu erfüllen:

Ich weiß nicht, wie das für euch ist, aber für uns Indigene ist die Kraft zunächst im Kopf angesiedelt, vom Kopf steigt sie hinunter ins Herz. Das Herz schickt sie direkt zum ... konzentriert sich hier in diesem Teil des Halses (in der Kehle), vom Hals wird sie an die Sehfähigkeit geschickt, von den Augen steigt sie hinab in die Zunge, die Zunge schickt sie weiter an den Mund, von wo sie ausgesprochen wird. Das ist der Weg, den ein Wort nimmt, bevor es gesagt wird, klar? [...] und das Gehör ist bereit, weitere Informationen aufzunehmen. Aber was ich da sage, das gilt nicht für jedes Wort, das gilt nur für *lawichú* [Zauberei].

(Evelio Yukuna 2003)

Weiter oben haben wir bereits von der Atmung als dem Zeichen der Lebenskraft gesprochen, jetzt können wir genauer hinzufügen, dass die Yukuna-Matapí in ihrer Alltagssprache die Atmung mit dem „Herzen“ in Verbindung bringen, denn wenn einem von ihnen vor Schreck „der Atem stockt“, dann sagt er „sein Herz würde herausgerissen“¹².

Arturo Yukuna und Rodrigo Yukuna erzählen, dass die bössartige Zauberei nicht von Angesicht zu Angesicht gelehrt werden kann, sondern nur mit einer dicken „Folie“ (einer Tarnung), die den Meister vom Schüler trennt. Also einer festen Barriere dazwischen, die verhindert, dass der mit der Stimme verbundene Luftzug den anderen erreicht (zum „Hauch“ des Schamanismus bei den Makuna vgl. Arhem 1996, S.195). Die Zauberei, aber auch die Gesänge sind an die Atmung und an den Atem gebunden, beides ausgedrückt mit dem Wort *kaéjaji* (Luft, Atmung, Atem) und stehen in Verbindung mit dem adjektivisch gebrauchten *kajmuni*: 1. mit Hauch, lebendig; 2. roh, ungekocht; 3. wach (Schauer 2001, S. 24).

Lebenskraft und Leben stehen in direkter Verbindung zu dem schamanischen Begriff *ochirio* oder *ojimi*, Varianten¹³ desselben Wortes „*osimi*“ (Wesen des Lebens), das van der Hammen (1992, S. 110) anführt oder das bei Acima (2002) mit „Seele“ übersetzt wird. Ich schlage vor, es mit „Lebenskraft“ zu übersetzen aufgrund der im Folgenden gegebenen Erklärungen:

Ojimi ist ... nachdem jemand gestorben ist, geht das „pensamiento“ und lässt sich an einem Ort im Raum über uns nieder [...] Ja, das ist im Inneren der Person und kommt durch das Licht der Augen heraus.

(Ivan Matapí 2001)

<i>E Kari</i> ¹⁴ <i>ochirió nupa'takaka</i>	[Also ich übernehme das „Wesen des Lebens“ von <i>Kari</i>]
<i>E Kari chu nupa'takaka</i>	[Dann mach ich mich in <i>Kari</i> fest]
<i>Kari ochirió nuyataka</i>	[Ich zeige das „Wesen des Lebens“ von <i>Kari</i>]
<i>Kari nawaru nakojére</i>	[Ich bestrafe <i>Kari</i> , oder flöße <i>Kari</i> ein]

Wenn er [*ochirió*] springt, hat einer die Augen verdreht, dann sind seine Augen schon weiß geworden, weil diese Seele schon aufgestiegen ist ...

Also packt man das „pensamiento“ und pflanzt es unter Gebeten ein. Man packt es, setzt es ein, man setzt es dorthin, damit es nicht davon springt [...]

Das [*ochirio*] geht in die Augen und nicht ins Herz. *Ripechu pa'tákana* [Das „pensamiento“ wurzelt sich ein] es gehört allerdings ins Herz, das was einer hineintut, Hauch von ihm ins Herz [...] Hauch ist auch ...*ripechu* ist „pensamiento“ von ihm, *rikaeja* [Der Hauch] ist diese Luft, die man einatmet ...

(Arturo Yukuna 2003)

Alle lebenden Wesen haben ein Bild, ein Licht in den Augen. Das Licht der Yukuna wurde ursprünglich an *Kari* gegeben, und dieses Licht ist das, was erlebt wird, wenn sich einer von ihnen in Todesgefahr befindet. Coreano Yukuna (2002) erzählt, wie dieses Licht in den Augen eines Tieres Teil seines Geistes ist und untrennbar mit der Zugehörigkeit zu seiner Art oder Gruppe verbunden ist: Wenn ein Jäger zum Beispiel einen Tiger tötet oder eine Boa-Schlange, dann geht der Geist des Tieres dorthin, wo sein „Herr“ oder „Häuptling“ ist und klagt darüber, dass man es getötet hat. Der Häuptling fragt dann, ob der Jäger es denn nicht gewarnt habe mit der Formel „Geh weg, Alter, stör mich nicht!“ Wenn der Jäger diese Anforderung erfüllt hat, dann antwortet der Häuptling, dass das Tier an seinem Tod selbst Schuld sei, weil es dieser Warnung nicht nachgekommen sei und dass er es nicht rächen könne. Coreano Yukuna (2002) erklärt weiter, dass die Heiler meinen, dass in den Babies ein schwaches Lichtchen steckt, dem sie helfen müssten, stärker zu werden. Dieses Licht ist die Kraft, die es erlaubt, Wissen zu speichern. Es wird wachsen und da es zu Beginn eine Art Kerze ist, ist sie formbar. Sie wird fester werden und sich dann in ein „Netz“, ein Gewebe wie die „Haube“ einer Petroleum-Lampe verwandeln, das weiß ist und dazu dient, viel Licht abzugeben.

Wir haben es hier also mit zwei Elementen zu tun, die miteinander innig verbunden sind, beide sind ererbt von der jeweiligen Gruppe, ob Mensch oder Tier. Diese Notwendigkeit betont Iván Matapí:

Alle, wir alle haben, alle menschlichen Wesen, ja ja ja [er lacht], wir ... bei den Tieren ist das woanders. Die Tiere haben Orte. Dasselbe ist es mit ..., wie soll ich es sagen, guck mal, so ein Stamm ... *ojimi* ... wie ihr sagt, macht sich auf den Weg und lässt sich irgendwo nieder, ein anderer woanders, so ist das auch mit den Tieren. Die Tiere verlassen diesen Raum, wenn sie jemand tötet, um sie zu essen. Dann wird das „pensamiento“ seinem heiligen Ort zurückgegeben oder seinem Ursprungsort. Also dort geht es wieder hin und verwandelt sich.

(Iván Matapí 2001)

Ochiri ist der „Kern“, das Prinzip, von dem aus die verschiedenen Formen des Lebens existieren können und das dem „pensamiento“ ermöglicht, die Körper zu entwickeln, zu bewahren und sich fortzupflanzen. Ohne das Licht von *Ochiri* stirbt das Lebewesen, man kann ohne Augen überleben jedoch ohne das „pensamiento“ angemessen nutzen zu können. Dies ist der Fall beim mächtigen Boa-Ahnen des *Kari*, der, seitdem man ihm die Augen

genommen hat, allein auf dem Grund eines Sees lebt, oder bei den *Karipulakena*-Helden, die im Dschungel leben, seitdem man ihnen die Augen raubte (Hammen 1992).

Evelio Yukuna führt aus (2003), dass in den Augen das Prinzip der Lebenskraft und ein Teil der Kraft des Schamanen wohnt, während das Gehör den Ausgangspunkt dieses Weges darstellt und die Stimme dessen Ende. Als ich Gabriel Yukuna bat, mir die Vorstellung vom Körper eines Schamanen zu zeichnen, schuf er die Abbildung 3, die den oben beschriebenen „Schaltkreis“ zeigt. In der Zeichnung können wir am oberen Ende des Kopfes erkennen, wie eine Spirale sich wie ein rundes Band um die Stirn legt, die Gabriel Yukuna „pensamiento“ und „Krone“ nennt, und die gemeinsam eine Einheit bilden. Im Bezug auf das Gehör deutet er an, dass es ein „Ohr des Tigers“ gibt, das wie ein „Radar“ arbeitet, während im Inneren des Gehörs „die Watte für die Intelligenz“ steckt. Der Wulst an der Kehle, der „Adamsapfel“, ist eine Ansammlung des „'pensamiento' der Stimme“ und in dem Schneckenhaus, das wir in der Abbildung 3 als Herz erkannt haben, befindet sich eine Ansammlung von Zauberei und das

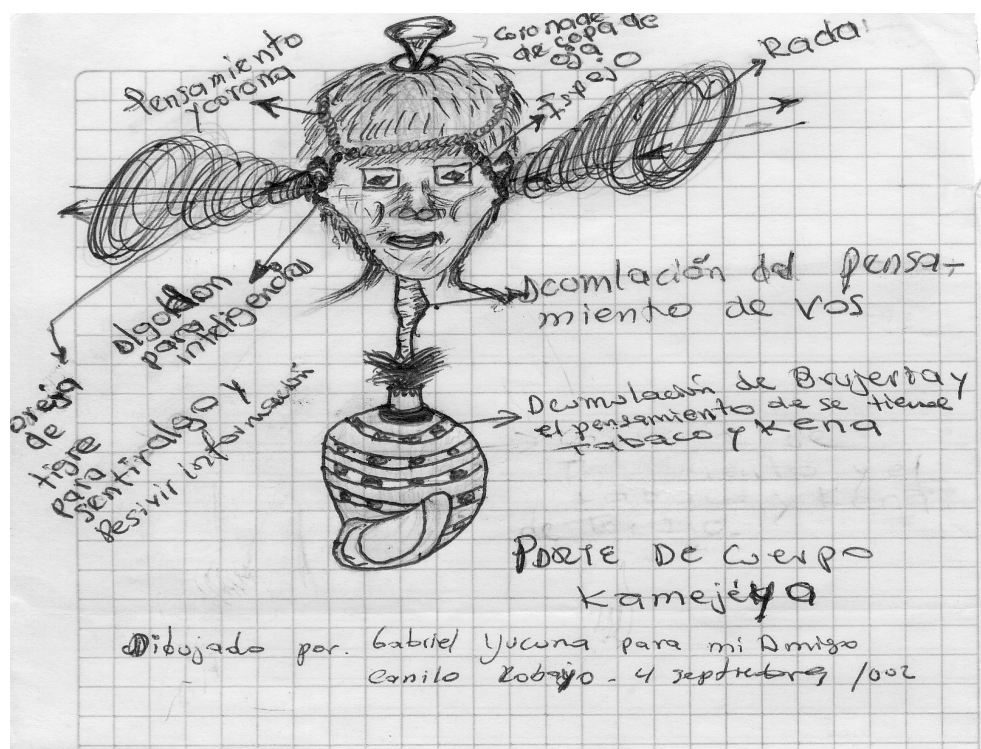


Abb. 3: Teil des Körpers des Schamanen Kamejéya (Gabriel Yukuna 2002)

„pensamiento“, das sich als Tabak und als *kena* des roten Pulvers identifiziert, das für die Lebenskraft steht und zum Heilen dient.

Um diese erste Annäherung über die Verbindungen zwischen Teilen des Körpers und den Komponenten des „pensamiento“ abzuschließen, möchte ich die Erklärungen von Evelio Yukuna zitieren, die belegen, dass es keinen grundlegenden Unterschied zwischen dem Körper der Frau und dem des Mannes hinsichtlich der Fähigkeit gibt, das „pensamiento“ zu entwickeln. Solche Unterschiede sind vielmehr auf die schamanische Ausbildung zurückzuführen und die von anderen Dingen abhängt, wie wir später genauer betrachten werden.

Bei den Frauen ist es auch so. Ja, auch den Mädchen wird [die Wattekrone] aufgesetzt. Aber das sind besondere Mädchen, denen man sie auflegt. Heute kann man das nicht mehr beobachten, heute schafft es eine Frau nicht, diese Art von Krone zu tragen.

Den Mädchen hat man sie früher aufgesetzt. Diese gehören zu ihnen, „das Netz der Information der Nahrung“, könnte man sagen. Sie sind die Mütter der Ernährung. Deshalb das Zeichen dieses Bandes, dass man ihnen anlegt, damit sie Mädchen mit viel Macht über andere sein werden, klar? Heutzutage legen sie es den Frauen tiefer an [die Schläfen], viele Frauen waren Hexen genauso wie wir.

Dann haben sie es ihnen tiefer angelegt, [verkleinert] und das Band der Krone angepasst, haben es dort angepasst [am Handgelenk], wie eine Art Armband dort auch [an den Fußknöcheln]. Ja. Und sie passten einen Kragen der Sicherheit für das „pensamiento“ dort am Hals an [an der Kehle].

(Evelio Yukuna 2003)

III. Die Heilung des Babies (Fötus, Neugeborenen, Säugling oder Kind)

Als [ich] Blut spuckte und hustete... das war, oh, ... als ... ich diese Heilung des Babies zum ersten Mal vornahm. Man muss als erstes Schutzmaßnahmen vornehmen und das hatte ich nicht gemacht. [...] Wenn du dich nicht selber schützt, dann [ergibt sich] ein Sprung in die Höhe, dann ... von oben ... oder so ... auf eine ... der höchsten Ebene [der Welt]. Wenn man nicht hüpfen darf ... muss man sich wieder auf den rechten Weg bringen, sonst erwischt es dich. Bis dahin ist dir alles klar, aber nachdem du die Heilung der Nahrung gemacht hast, hast du nicht auf dich geachtet.

[...]

[Der Schamane sagt] Jetzt heile ich dich. Dort ging sie vor sich. Da saugte er sie aus. Da sah ich, dass er es [böartige Substanz] aussaugte. So kam es raus. Es war von der Dornenranke, Dornenranke, mein Prof [Camilo]. „Ah, ja, also was ist es, was du [der Schamane] gesehen hast, was ist das?“ „Es ist die Waffe der Fische, des sábalo-Fisches“.

(Rodrigo Yukuna 1998)

Die schamanischen Heilungen des Babys zielen darauf ab, dieses neue Wesen von jener ursprünglichen „multinatürlichen“ Gemeinschaft aller Lebewesen abzutrennen (Viveiros de Castro 1998). Das Baby wird von Beginn des Lebens an durch das *ochiri* (persönliches Vitalprinzip) belebt, denn dadurch wird die Zugehörigkeit zu seiner Gruppe bestimmt und der Yukuna-Matapí Körper entwickelt. Die Ausführungen von Iván Matapí (2005) verdeutlichen, dass das Neugeborene noch kein Mensch ist, sondern „ein Wesen der Welt“, bezogen auf die Wesen und die mächtigen „Herren“, die von anderen Ebenen des Kosmos stammen und die im Urwald als Tiere oder Geister erscheinen. Das Neugeborene kann die Handlungen und Botschaften dieser „Wesen der Welt“ wahrnehmen, als wäre es eines von ihnen, aber ohne sich ihren Absichten zu entziehen. Nur in diesem „empfangenden“ Sinn gleicht es einem Schamanen, sagt Iván Matapí (2005). Ein Teil der Arbeit des Schamanen ist es, das Baby diesen Einflüssen zu entziehen und es in die Beziehungen zu stellen, die die Gruppe zu jenen Wesen hat. Wenn das Baby den Weg der Heilungen, der Pflege und des Lernens geht, kann es an den festlichen Zeremonien und dann am Ritual der Initiation teilnehmen, um auf diese Weise den Sinn für seinen individuellen und gleichzeitig kollektiven Körper zu erfüllen und in dem Moment in Kontakt mit den Vorfahren zu treten, in dem ihre Mächte im Kosmos beschworen und entfaltet werden.

Nach Arturo Yukuna (2003) ist das Baby, das geboren wird, eine Art Gespenst *jiñá jo'rikhá*, wörtlich „Teufel, der sticht“. Der Schamane heilt zuerst das Wasser, mit dem die Mutter das Kind dann baden kann. Einige Tage später heilt er die schwarze Farbe, *lana*, um das Baby zu reinigen. Sechs Monate bis zu einem Jahr später heilt er die Nahrung, zunächst mit der

Garnele, dann mit dem Salz. Die Heilung, welche im Kontext eines Rituals vollzogen wird, erlaubt eine Prognose des Lebens des Babys. Bei dieser Heilung geht man davon aus, dass es sich bei dem Kind um ein Wesen der Gruppe handelt: *kerakophé*. Mit der Heilung des Salzes wird das Kind in die Gruppe integriert, sobald sein Name öffentlich genannt wird. Während für ein Mädchen nur ein einziges Initiationsritual vorgesehen ist, um als vollständige Person betrachtet zu werden, muss ein Junge mehrere Male am Yuruparí-Ritual teilnehmen, um hinsichtlich seines Wissens und seiner Reife als ein „Alter“ angesehen zu werden.

Für die Heilungen müssen die Schamanen mit den mächtigen Wesen des Ursprungs der Welt, die die Herren aller lebenden Wesen sind, und mit heiligen Orten in Kontakt treten. Jene sind im Raum verteilt, wie es die mythischen Geschichten berichten und wie die Schamanen dies bezüglich der Landschaft erklären (Hammen 1992).

III. 1. Die Welt und ihre „schamanische Ordnung“

Die Heilungen des Babies folgen einer gemeinsamen Struktur, die in der schamanischen Geographie begründet ist (Reichel-Dolmatoff 1986, Århem 1998). Aufgrund seiner Kräfte durchläuft der Schamane eine Reihe von heiligen Orten und befragt deren Bewohner zu ihren Plänen für das neue Wesen, zugleich um Anerkennung oder Kraft bittend. Diese Vorstellung vom Raum ist eine Erinnerung an mythische Ereignisse, die die Verwandlungen und die Erlebnisse von Helden, Vorfahren und anderen Wesen in der gegenwärtigen Landschaft sieht (in Hammen 1992, Kap. 3 findet sich eine detaillierte Untersuchung des Ursprungs, der verschiedenen Bestandteile und Dimensionen des Raums; während Århem 1998 diese Landschaftsvorstellung als Leitmotiv des Wohnens und Seins der Makuna erläutert).

Die Kenntnis der Arbeit, die die Schamanen in ihren Gebieten verrichten, ist heutzutage ein Element der Identität und des politischen Handelns der indigenen Bevölkerung in dieser Gegend. Ich werde mich auf ihre Vorstellungen beziehen, um zu erklären, worin deren geographisches Konzept besteht. Die Karte, die von traditionellen Anführern der Yukuna-Matapí –in einem Workshop der ACIMA 2002 angefertigt wurde, ergänzt die Beschreibung der „territorialen Ordnung“¹ (*E'jawá lama'takana yukuna*: „Die Ordnung der Yakuna-Welt“) (Aprender en Yukuna y Español, S. 43) und verdeutlicht die wichtige Unterscheidung, die van der Hammen (1992, S. 127-138) zwischen dem regionalen „schamanischen Makro-Raum“ einerseits, und dem „schamanischen Gebiet“ jeder einzelnen Ethnie andererseits, vorschlägt.

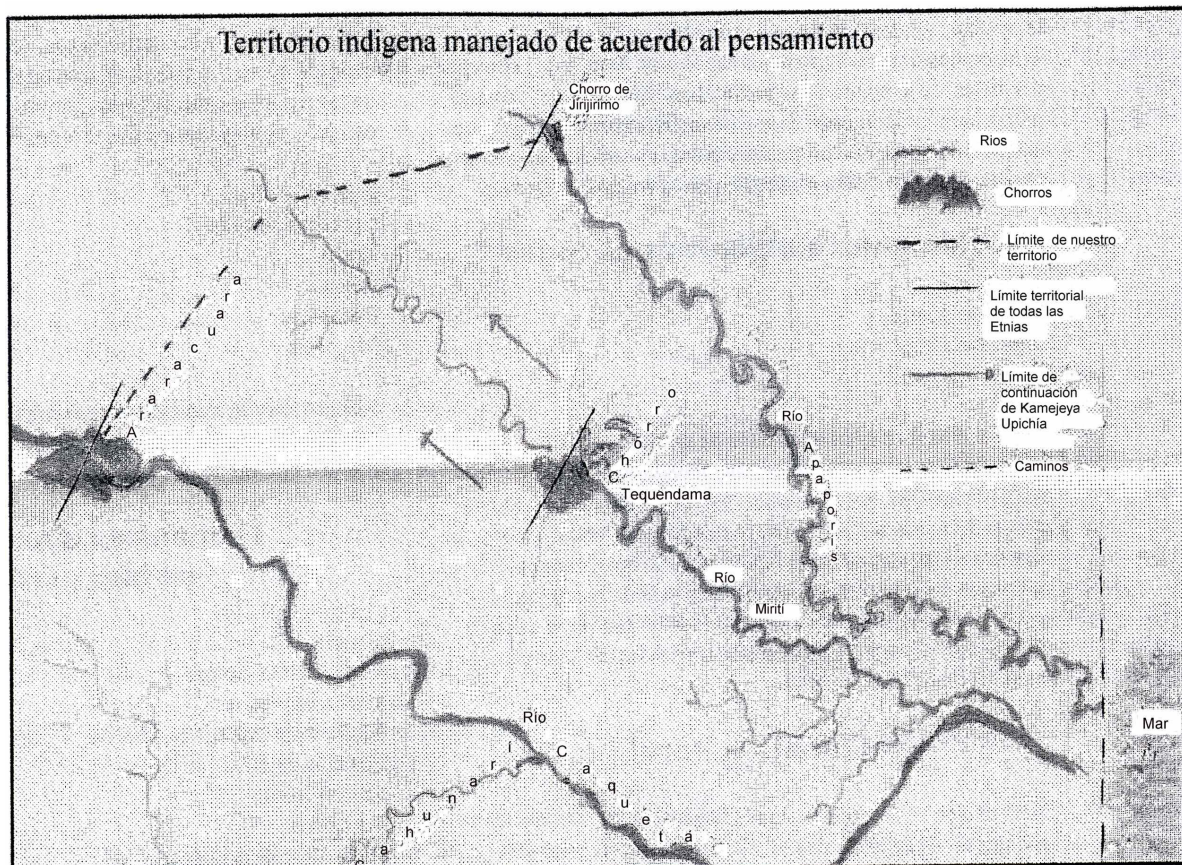


Abb. 4: Gebiet, das unter dem Einfluss des „pensamiento“ steht (nach: Aprender en Yukuna y Español ohne Datum, S. 43) *Überschrift in der Zeichnung:* Indigen bewohntes Gebiet, das im Einklang mit dem „pensamiento“ geleitet wird.

Diese Abbildung zeigt den Verlauf des Mirití-Flusses als Achse des gesamten Raumes. Die Verläufe der Flüsse Caquetá und Apaporis – mit einigen Nebenflüssen – bezeichnen die „Außengrenzen“ im Norden und im Süden. Im Westen bilden die Ströme Araracuara und Jirijirimo die Grenzen, welche durch eine gepunktete Linie verbunden sind. Im Zentrum ergießen sich die Tequendama-Wasserfälle in den Mirití-Fluss und erscheinen als eine „innere Grenze“. Nach der der Karte beigefügten Erläuterung sind diese Flüsse und Wasserfälle die „Begrenzung aller Ethnien“. Der gemeinsame Raum wird von den Schamanen der verschiedenen Gruppen der Gegend versorgt. Nach innen hin endet der gemeinsame Raum an den Wasserfällen des Tequendama, die laut dieser Karte die „gemeinsame Grenze der Kamejeyá und der Upichía“ bilden, und die auf diese Weise den oberen Teil des Mirití ausschließlich als schamanisches Gebiet vorbehalten, wo beide Gruppen ihren Ursprungsort haben.

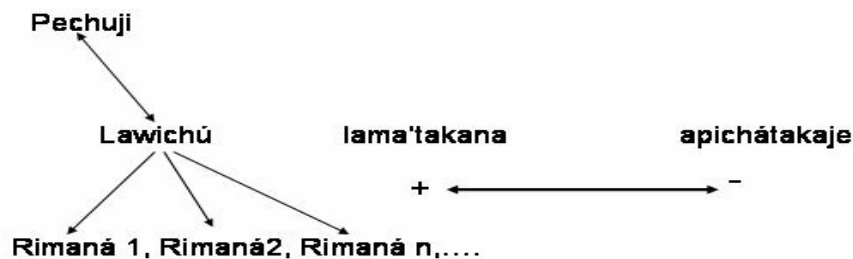
Die Bezeichnung der Karte ist ausschließlich spanisch: „Territorio indígena manejado de acuerdo al pensamiento“ (ACIMA: Aprender en Yukuna y Español, ohne Datum, S. 43).

Darin drückt sich die Einigkeit hinsichtlich des indigenen Umgangs mit der Landschaft mittels des „pensamiento“ aus. In einem Absatz des erwähnten Textes kommentieren die Autoren die Karte (Aprender en Yukuna y Español, S. 40), beschreiben die Wege, die das „pensamiento“ zu nehmen pflegt und die Grenzen, die es einhalten muss: „*mari eyá unká pechuji ja’pala* „[über] diesen [Ort hinaus] geht das „pensamiento“ nicht“. Wenn sich dies auf eine andere Grenze bezieht, drücken sie sich ähnlich aus. Statt vom „pensamiento“ (*pechuji*) zu sprechen, erwähnen sie dann die Zauberei: *rejená wajló lawichú apú tajnó* – „an diesem Punkt hört für uns die andere Zauberei auf“. Wenn sie schließlich vom Wasserfall „Sprung des Sábalo-Fisches“, sprechen, also der Grenze des Gebietes, mit dem umzugehen ihnen zusteht, sagen sie *rimaná tajnó* „das Gebiet [der anderen Gruppen] hört hier auf“.

Die Erläuterungen der Anführer beschreiben nicht nur den „Umgang mit der Welt“, sondern erklären uns gleichzeitig einen Aspekt der Beziehungen zwischen drei Begriffen, die uns begegnet sind und die für die Heilungen grundlegend sind: „pensamiento“, „Zauberei“ und „Gebet“ (vgl. Cayón 2002, S. 110 zu einer ähnlichen Beziehung zwischen den entsprechenden Synonymen in Makuna). In diesem Zusammenhang gehören die drei Begriffe in dasselbe Bedeutungsfeld und bilden eine in sich geschlossene Hierarchie: Im Wort „pensamiento“ *pechuji* handelt es sich um die umfassendste Kategorie. Diesem Text zufolge geht man mittels *pechuji* mit der Welt um. Und das schließt wiederum die verschiedenen Arten von „Zauberei“ – *lawichú*, in Übereinstimmung mit den Gruppen – ein. Jeder Typ besteht seinerseits aus bestimmten „Gebeten“ *rimaná*, die man anwenden kann – oder in manchen Gebieten auch nicht– je nachdem, ob sie mit dem Ort des Entstehens der Gruppe korrespondieren. Als wir uns mit dem Geburtsort der Yukuna befassten, sahen wir, dass die Wesen, Gegenstände und Orte „pensamiento“ besitzen und dass diese den „Schutz“ der Gruppe bilden. Jetzt wird deutlich, dass dieser jeweilige Schutz durch jeweils spezifische Gebete zu handhaben ist. Hinsichtlich der Mitglieder der Gruppe, die selbst aus solchen Elementen aufgebaut sind, versteht man nun, dass sie der Schamane im Augenblick der Initiation mit seinem „*rimaná*“ heilen muss (Yoana Yukuna 2004).

Ein anderes Wort, das für diese Klassifikation von Bedeutung ist, ist *lamá’takana*, „Regel“, abgeleitet von *lamá’takaje*: ordnen, auflisten, heilen. Das zitierte Kapitel (Aprender en Yukuna y Español 2003) nennt sich „Ordenamiento territorial“, in der Kamejeya-Sprache „*Eja’wá lamá’takana yukuna*“ – wörtlich: „Geschichten von der Ordnung der Welt“. Schauer (2001, S. 35) behauptet, das Verb *lama’takaje* bedeute „auflisten“ und „aufbewahren“. Somit

wissen wir, dass einige Heilungen Formen der wohlwollenden Einflussnahme sind, um einen Gegenstand, ein Wesen, einen Vorgang oder eine Situation auf angemessene Weise vorzubereiten, zu verbessern oder zu behandeln. Dies wird größtenteils auf Heilungen des Babies angewandt. Wenn der Schamane an einen Ort kommt, wo Kriege stattgefunden oder mächtige Wesen angegriffen haben ², dann macht er Folgendes: er „verschließt“ diesen Weg, „verbirgt“ oder „bewahrt“ dieses „pensamiento“. An einem anderen Punkt „wäscht“ er den Körper des Babies, oder er „dreht ihm um“, damit er nicht in etwas Bestimmtes sehen kann, oder er bestreicht es - mit Erlaubnis seiner „Herren“ - mit bestimmten Substanzen. Das gegenteilige Wort ist *apichátakaje* – Verletzung zufügen – und meint den Vollzug von Handlungen an der Welt, an Personen oder Sachen, die sie deformieren, verletzen oder zerstören (ACIMA Wörterbuch 2002).



Zeichnung 1: Begriffe im Zusammenhang mit Zauberei

III.2 Reisen im Zusammenhang mit der Heilung des Babies

Arturo Yukuna (2003) erklärt den Grund dieser Reisen ohne seine Beunruhigung darüber zu verbergen:

„das Baby den curupiras [die die Flüsse bewohnen] zu zeigen, ist, als ob man ihnen ein mögliches Opfer zeigte, das sie krank machen können. Wenn der Indigene seinem Kind keine Heilung angedeihen lässt, werden diese [Monster] es nicht erkennen und werden es deshalb als Tier nicht angreifen und das Baby wird auch nicht verrückt. Ob man durch die Heilung selbst dem Kind Schaden zufügt?“

(Arturo Yukuna 2004)

Nach Arturo Yukuna (2004) sind die Reihe der Orte und die genannten Wesen von Schamane zu Schamane im Grunde dieselben. Er deutet an, dass man Varianten benutzen kann, um sie abzukürzen, z. B. mehrere Orte in der Nähe wie einen einzigen zu betrachten und dort die Wassertiere zu benennen, als handele es sich um ein und dieselbe Gruppe, obwohl in Wirklichkeit jeder Fluss seine eigenen Besitzer und Häuptlinge der Fische hat. Hinter diesem

Schema der Reisen zu Flüssen, Orten und Wesen (siehe Anlage 1) stehen folgende Kriterien, die diese verkörpern und sie aufrechterhalten (Hammen 1992, Kap. 3):

- an bestimmten Stellen der Flüsse, meistens bei Brunnen oder Stauseen, wo es viele Fische gibt, haben sie ihre Häuser,
- es sind Häuser (Hausgemeinschaften) der Vorfahren dieser Fische, die sich um einen Herrn oder um „Mütter“ der Fische gruppieren,
- in den Brunnen neben den Grenzen der Welt sind die Häuser der Vorfahren „der Tiere“, *jarechina chi'narikana* – „Vorfahren der Beute der Jagd“,
- alle diese „Herren“ sind mächtig, je größer und fetter desto heiliger und gefährlicher, denn ihre Waffen sind die Krankheiten, über die sie herrschen,
- nähert man sich dem Ursprungsort der Gruppe, dann sind die Herren die Beschützer oder die eigenen Vorfahren,
- berühren die Schamanen das Wasser der Häfen ihrer Häuser oder befragt man sie an den Orten, wo sie ihre besonderen Künste ausüben, dann bekommen die Schamanen Zugang zu ihren Kräften,
- wieder andere Orte sind solche, wo Kriege oder Unglücke stattgefunden haben; die Wege dorthin werden dann von den Schamanen verschlossen, um diesen Kontakt zu vermeiden.

Arturo Yukuna (2003) liefert eine Liste jener Ahnen, die während der Heilung des Babies angerufen werden. In dem Maße, in dem das Kind wächst, nimmt ihre Anzahl zu. Obwohl die folgende Liste sicher nicht vollständig ist, lässt sie die Prinzipien der Klassifikation und der Ordnung erkennen, die Clara van der Hammen andeutet, während Chápune [ihr indigener Berater] die Wasser-Wesen aufzählt (Hammen 1992, S. 263 und 264): Schlange: Mutter des Fisches, *páiyume junimina*: Herr des Wassers oder *curupira* (Waldwesen) des Wassers, Rochen „Chef der Fische“ (Hammen 1992, S. 263). Andere *curupiras* des Wassers sind: *lekarejé*, *pupuchi ch.*, *piyuté ch.* *yuriroa'ka*, *pirapitica*, *yuri*; der Ahn des kleinen Delphins: *tukuchi chi'narikana*, der große Delphin: *amaná chi'narikana*, der Ahn des caloche-Fisches, der Ahn des Kaimans, der Ahn des pejedulce-Fisches.

Hinsichtlich der ersten Heilung, und zwar der des Wassers, sagt Arturo Yukuna (2003), dass der Schamane, sobald er mit seinem „pensamiento“ den Mirití durchquert, weder den Namen des Ahnen der Schlange, noch andere Tiere anruft, sondern nur solche Fische, die „heilig“ sind wie: gambitana, sábalo, barbudo, charapa-Schildkröte, terecaya-Schildkröte, omina-Fisch, pacú-Fisch. Die charapa-Schildkröte wird an zwei Stellen angerufen, einmal, weil sie die Herrin des Bernardo-Flusses ist, und zum zweiten Mal am „Ursprung der Welt“ *Mawiña*.

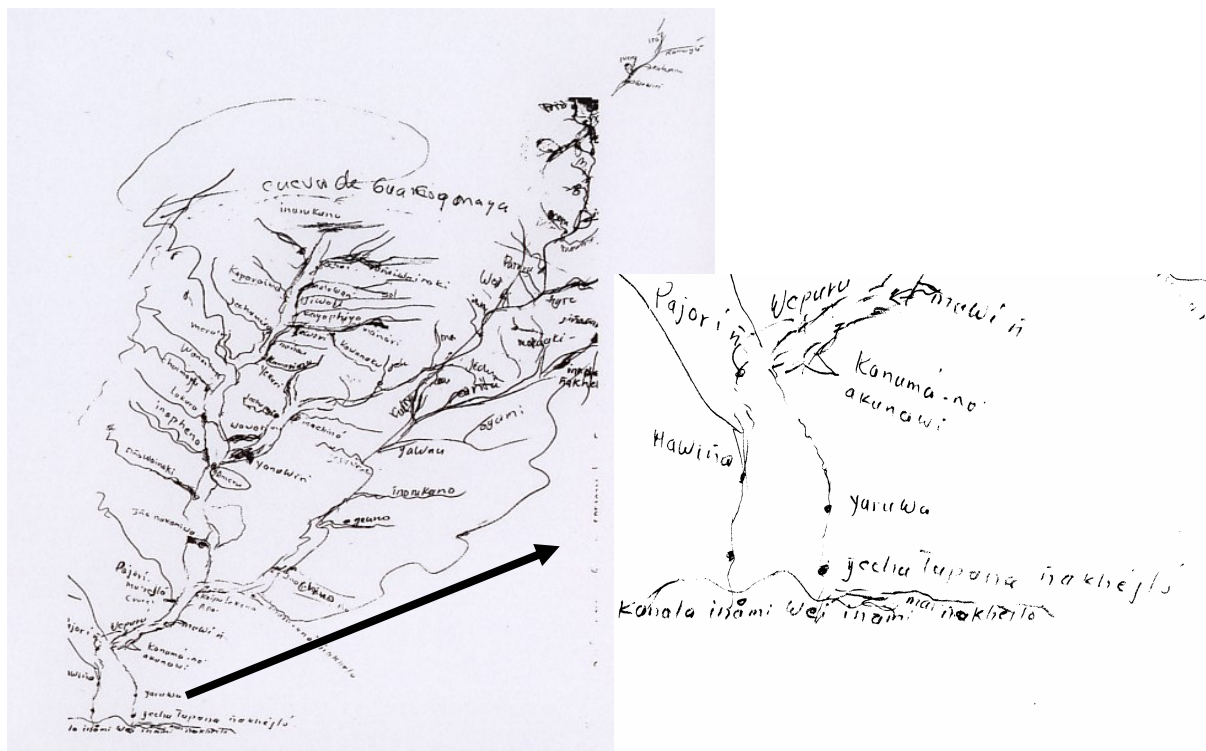


Abb. 5 zeigt Orte und Flüsse, die Rodrigo Yukuna (2004) bei Heilungen anruft. Einzelheiten vom „Tor des Wassers“, „dem Ursprung der Welt“ und strategische Punkte des Ortes der „Geburt der Welt“. Erklärung von Einzelheiten durch Iván Matapí (2005).

Mawiná ist der Ort der Malocas der „Schöpfung“, nahe bei dem „Tor des Wassers“. Das ist das älteste und ursprünglichste Ende der Welt, der Strunk, während die anderen Orte, die durch Ströme oder Anhöhen dargestellt werden „den Spitzen“ entsprechen, was in der Redeweise vom Wachsen, vom Verzweigen und vom sich nach oben oder unten wenden das Baum-Modell unterstützt, das dem Ursprung der Flüsse entspricht (Hammen 1992). Iván Matapí (2005) erläutert, was an der Basis der Welt (Einzelheiten s. Abb. 5) zu sehen ist:

Je'chu tupala nakejlo, der Weg, den er [der Gott *Je'chú/Tupana*] zum Wandern nimmt, der aber auch die Form des Flusses oder den Verlauf des Flusses bezeichnet. *Weí nami*, der am Anfang ein Baum ist, und nachdem die *Karipulakena* ihn fällen, sich in Wasser oder einen Fluss verwandelt. *Kalana inami* bezieht sich auf die Tiere und Wasserbewohner, die – neben anderen Farben – von schwarzer Farbe sind. *Yaruna*, ist eines der Elemente, das man benutzt, um Gutes oder Böses zu tun. *Kanuma akunawi*, das ist der Ort, wo der mythische Mensch *Kanuma* wieder geschaffen bzw. geschaffen wurde. Iván Matapí 2005

Am Strunk der Welt, dem Nest des Guacamayo (der Wasserfall in Araracuara) und im Wasserfall von Jirijirimo, über dem Fluss Apaporis, gibt es Malocas, in denen „alle diese Leute“ wohnen, sagt Arturo Yukuna (2003), sie sind die Wesen der „Schöpfung“. Dort sind die Ahnen der „Jagd“, die *jarechina china'rikana*, unter ihnen die Ahnen des Hirsches:

kuwaná china'rikana, des Tapirs *jema china'rikana*, des Kaiman *nana waru china'rikana*, der charapa-Schildkröte und der Madremonite-Waldwesen.

Anders als bei den Punkten und Wegen, die wir bereits erwähnt haben, längs des Guacayá (Nebenfluss des Mirití), dessen Name „Fluss des Yuruparí“ (*Waka-raphé*: Ahn des Yuruparí – ya Fluss) lautet und der einst als sehr giftig angesehen wurde, ermittelt der Schamane in diesem Fluss nun weder Krankheiten noch schützt er vor ihnen, sondern sucht dort, so Arturo Yukuna (2003), nach der Anerkennung des Kindes. Er versichert, dass das Kind aus seinem Volk kommt und findet heraus, ob es dazu begabt ist, der Lehre eines der mächtigen Wesen zu folgen, die der Gruppe eigen sind. An seinen Ufern leben der Ahn des Tigers *Yawi china'rikana*, der der Herr des guten und des bösen Zaubers ist, weiter oben lebt *Kari'rimi*, der Herr aller Reden und Rezitationen, dann kommt *Kawawirimi*, der Herr der Gesänge. Oberhalb von diesen ist der Hafen, wo die sieben *Ñamatus* leben. Von diesen erhofft man sich, dass sie diejenigen Fähigkeiten erkennen, die ein Mädchen haben kann. Weiter oben dann ist der Hafen des *Tupana* (Jesu Christi, nach Arturo Yukuna 2003), des Gottes der weißen Leute. Er wird von jenen Söhnen oder Töchtern gepriesen, die sich der Tradition nicht widmen oder keine Begabung dafür haben, sich in die Tradition einzuleben. Daher müssen sie

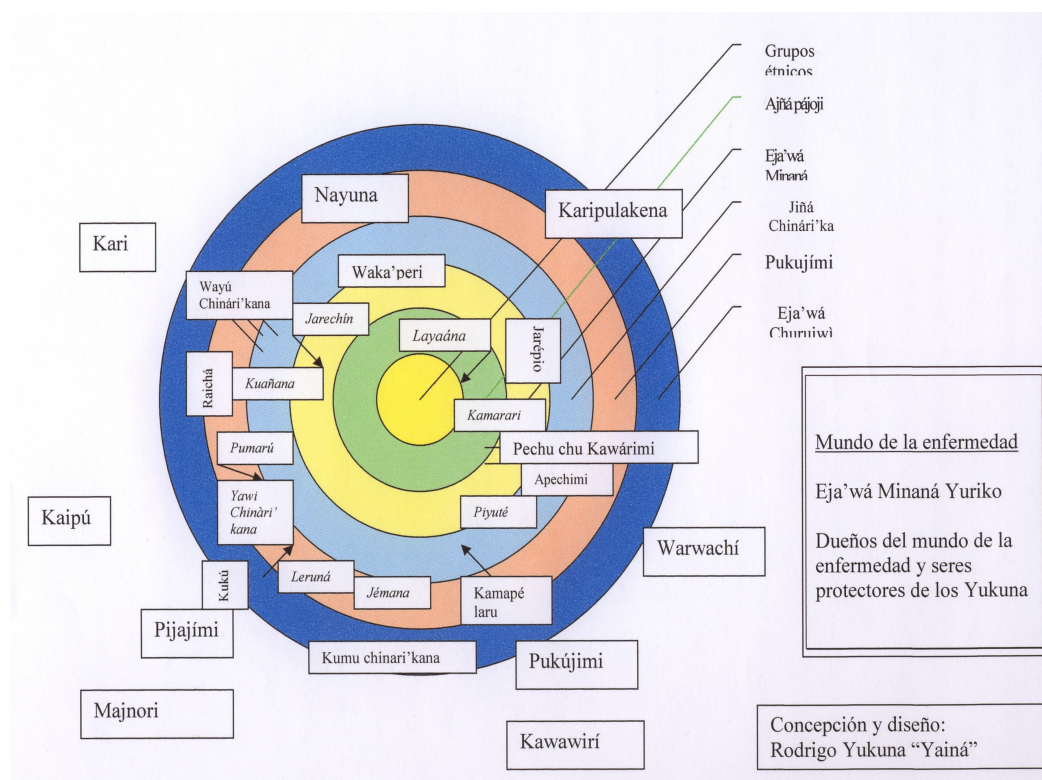


Abb. 6: Die Welt der Krankheit, angefertigt von Rodrigo Yukuna „Yainá“ (2004) (Kasten rechts: Meister der Welt der Krankheiten und schützende Wesen der Yukuna)

schreiben und die spanische Sprache lernen; Kenntnisse, die leicht zu erwerben sind, so Arturo Yukuna (2003), weil da keine so fordernden Meister im Spiel sind wie bei den anderen Häfen.

Abbildung 6 zeigt eine Darstellung, die Rodrigo Yukuna angefertigt hat und die er „Welt der Krankheit“ nennt – auf Kamejeya: *eja'wa minaná yuriko*, was soviel heißt wie „Herren der Welt, die geblieben sind“. Anders als bei den bisherigen Darstellungen, bei denen der Fluss Mirití die Achse bildet, findet sich hier ein zentraler Kreis als Achse der Welt (Vázquez 1977), aus dem ein Diagramm konzentrischer Kreise hervorgeht³. In der Mitte befinden sich die ethnischen Gruppen und um sie herum einige der schützenden Wesen, die einen Bereich bilden, den „Ring des Schutzes“ eine Bezeichnung, auf die wir uns Gespräch mit Rodrigo Yukuna (2003) einigten. Dieser Ring entspricht dem Bereich, wo einige Vorfahren und Beschützer der Yukuna (z.B. *kuañaná*, der Bambero/Waldwesen) schützend wirken. Außerhalb dieser Zone wird die Welt unsicherer und in der Zeichnung tauchen ebenfalls eigene Vorfahren auf, wie *Yawi china'rikana*, *Wakaperi* [Yuruparí], *Kawarimi*, aber auch Herren der Krankheiten (*Piyuté*: curupira des Wassers, *jarechina* „die Tiere der Jagd“, etc.). Es fällt auf, dass sich am äußeren Rand unter anderem *Kari*, die *Karipulakena* (Enkel des *Kari*), *Kaipu*, der Vater des *Kari* und sein Großvater *Warwachí* befinden –, die das kulturelle Erbe der Yukuna-Matapí bilden.

Der Blickwinkel des Beobachters ermöglicht uns, die Zeichnung genauer zu lesen, die ein „Artefaktum“ sein mag (vgl. Anm. 3), da sie Rodrigo Yukuna angefertigt hat, um meiner Bitte zu entsprechen, ein Organisationsprinzip innerhalb der räumlichen und inhaltlichen Vorstellung von der Welt wiederzugeben, das mit den Darlegungen und Darstellungen weiter oben kohärent ist. Wenn wir die Mythologie in die Betrachtung einbeziehen, dann steigen *Kari*, sein Vater und sein Großvater am Ende ihres Lebens auf dieser Erde in den Himmel auf und erscheinen als Sterne am Firmament (nach Elisabeth Reichel de von Hildebrand 1987 ist *Kari* die Venus; und die Nördliche Krone, *Corona Boreal*, ist der Großvater, der auf das „pensamiento“ der landwirtschaftlich erzeugten Lebensmittel achtet.) Die *Karipulakena*, die mächtigen Helden und „Enkel des *Kari*“ steigen ebenfalls auf und befinden sich nahe der Sonne in Form von Steinen. Des Nachts steigen sie als Schamanen herab (Hammen 1992). All diese erscheinen in der Peripherie, während das Zentrum der Ort der ethnischen Gruppen ist, die Mitte der Welt.

Wenn wir die Abbildung 7 mit den Zeichnungen vom Kosmos der Tanimuka (Ufaina) nach Martin Hildebrand (1987, S. 232 und 235) vergleichen, fallen zunächst einige Persönlichkeiten auf: *Karipulakena*, *Wayuna*, *Kari*, *Ñamatu*, denen – mit Ausnahme der letzteren – der Ausdruck *ñakaré* beigelegt ist: „Ort, Punkt, Platz“, hier allerdings im Sinne von „Ebene der Welt“ jener Wesen. Diese Begriffe aus der Kamejeya-Sprache, die in diesem Zusammenhang eine Struktur des Kosmos umschreiben, kennen auch die Tanimuka. Weitere Ähnlichkeiten finden sich auf den Zwischenebenen: *jiña china'rikana* „Großväter der Teufel“ bei Rodrigo Yukuna, was Hildebrand überträgt als *jiña ñakaré* „Land der Teufel“. Dann noch *wayuna ñakaré*: „Ort der Truthahngeier“, die in einem der Ringe an der Seite anderer Wesen erscheinen. Schließlich sehen wir die Beziehung zwischen der peripheren Position der *Karipulakena* bei Rodrigo Yukuna und der höchsten Ebene in der Darstellung bei von Hildebrand (1987, S. 232-235); eine Ähnlichkeit, die in anderen Punkten erhalten bleibt. Daraus können wir schließen, dass die Ringe Ebenen, Schichten oder übereinander angeordneten und von verschiedenen Wesen bewohnten „Welten“ entsprechen. Der innere Kreis entspricht demnach der Erde und gleichzeitig „dieser Welt“ (1987, S. 232), während die höchste und entlegenste Ebene der *Karipulakena* den Ursprung von Zeit und Raum bildet. Die Ringe dazwischen sind Ebenen, die sich nach Hildebrand (1987) von anderen Zeiten/Epochen und Ebenen und unterschiedlichen Schichten des Kosmos unterscheiden. So können wir festhalten, dass dieses Weltbild eine Struktur besitzt, der zufolge die Entfernung als Zeiten und Epochen verstanden wird, und dass die Reise, die der Schamane unternimmt, der das Baby heilt, den Weg der Schöpfung nachvollzieht.

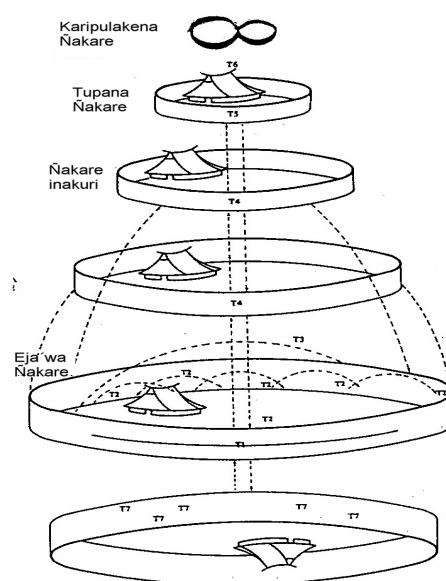


Abb. 7 Der Kosmos in der Vorstellung der Ufaina, nach Martin von Hildebrand (1987)

Arturo Yukuna (2003) erwähnt einige Herren der Krankheiten und die Waffen *wejukú*, mit denen diese dem Baby oder den Erwachsenen schaden können:

Der Großvater, der Jaguar *lekareje*, der es aufspießen kann, weil [die Leute] das Baby berührt [und somit verschmutzt] haben, bevor es einer Heilung unterzogen wurde⁴.

Das ist so, als ob es äße ... [wegen dieser Vergiftung] wird es [das Baby] zum Fisch und diese Tiere spießen es mit ihren Waffen auf, ihr nennt das Lungenentzündung, das ist ihr Pfeil, wie Harpunieren [...]

Der caloche-Fisch [...] er lässt einen Teil des Körpers außerhalb des Wassers, damit bewegt er das Wasser [...], wenn die Mutter es badet und kann dies das Baby verrückt machen und auf diese Weise heilen.

Ein anderer Fisch, *katiwayú*, [...] macht das Kind auch verrückt und lässt es einige Visionen [sehen], genauso das Insekt mit demselben Namen, das Wirbel im Wasser verursacht und auf diese Weise das Kind verrückt machen kann.

Der pejedulce-Fisch produziert etwas wie Quaddeln nach Flohbissen [wenn er in den Mund des Kindes gerät, verfault dieses].

Die charapa-Wasserschildkröte blieb am „Stamm der Welt“, sie verursacht Koliken [bei der Heilung *kerá* wird sie angerufen]

(Arturo Yukuna 2003)

III.3 Gebet zur Vorbereitung des Wassers für das Baby: *juni la'kaná kerako'pé maná*

Wenn die Frau mit dem Baby vom Wald zurückkommt, wird dem Heiler gesagt, welches Geschlecht es hat, und er nimmt Wasser aus dem Bach und macht sich an dessen Heilung. Auf Schamanenweise reinigt er das Wasser dieser Welt, damit es dem Neugeborenen nicht schaden kann und dann wäscht er dessen Körper sauber mittels seiner Gebete von der Verunreinigung durch die Geburt. Die Aufbereitung des Wassers besteht darin, dass es von den Bestandteilen gereinigt wird, die dem Kind schaden können. Arturo Yukuna sagt, dass das Wasser dieser Welt Feuer in verschiedenen Formen enthält. „Diese Kerze vergiftet den Körper des Babies und macht ihn heiß, verbrennt ihn“ (Arturo Yukuna 2003) und um sie unter Kontrolle zu bringen, muss man ihr Wesen durch Gebete verändern:

... Feuer aus Sand, Feuer vom Schlamm des Flussufers, (wenn man den Schlamm am Ufer aufrührt, tritt Gas aus, das brennt), Feuer vom Stein des Stroms, der „Funken sprüht, wenn man mit der Machete auf ihn einschlägt“, Feuer vom Kies (kleinen Steinen im Wasser).

(Arturo Yukuna 2003)

Arturo Yukuna (2003) erläutert, dass der Schamane dieses Feuer:

löscht, das Wasser reinigt, damit es Wasser des Lebens wird [das im] *ijrúji jalá ijrúj* ist [Schlamm, Saft/Brühe], mitten im Schlamm tröpfelt und eine Höhle macht, halb weiß, halb grau. Es dient dazu, all

das zu heilen, was den Körper verbrennt: Kopfschmerz, Blähungen, Rheumatismus, es ist ganz klar. [man sieht es] Tropfen in einer Schlucht, aus einer Quelle, nicht aus dem Fluss. [vgl. hierzu die Untersuchung von van der Hammen 1992, S. 88]

Das Wasser, das in die andere Welt floss, das die *Ñamatu* in die andere Welt geschickt hat, heißt Wasser des Weihrauchs:

wei mawé pechu [Wasser des Ursprungs-„pensamiento“] „pensamiento“ das Wasser des Weihrauchs, [er] holt es von der anderen Welt und bittet um sein „pensamiento“: *jrácho'taka ripechu rikejá'ka* [wecken 3^ap.-pensamiento 3^ap.-erbittet].

Wenn das nicht in Ordnung gebracht wird, zündet es (das Wasser) selbst den Körper an und tötet die Person.

(Arturo Yukuna 2003)

Augustín Yukuna (2001) sagt, dass das erste Bad des Neugeborenen mit derart gereinigtem Wasser vorgenommen werden muss. Das Wasser, das der Heilung dienen soll, muss aus einem Bach stammen, manchmal aus einem Fluss, darf aber niemals Regenwasser sein, und nachdem es geschöpft wurde, muss es mit einem Blatt, das es dem Blick entzieht, bedeckt werden. Die mächtigen Wesen *chi'nárikana* (die oben wohnen) und andere können nämlich spucken und dem Wasser schaden und das Wohlergehen des Kindes verhindern.

Wenn der Schamane das Wasser gereinigt hat, mit dem die Mutter das Baby waschen wird, wird er selbst es auch waschen und dabei den Körper von *Kari* anrufen vom Kopf bis zu den Füßen. Dann reinigt er die Abfälle und die „Reste“ (*rijlupemî*), die daran sind: „Schmutz des Babies, Schleim, den es bei der Geburt an sich hat“ (Arturo Yukuna 2003). Wenn die ganze Reinigung vollzogen ist, muss die Welt durchschritten werden, um das Baby seinen „Herren“ zu präsentieren, wie oben beschrieben wurde.

Augustín Yukuna (2001) erzählt, dass zu dem Zeitpunkt, wo das Wasser geheilt wird, mit dem das Kind gewaschen wird, auch die Brust und die Hängematte vorbereitet werden müssen. In der Muttermilch könnten Verunreinigungen durch verzehrte, gefährliche Lebensmittel enthalten sein, zubereitet oder naturbelassen, die das Kind erbrechen lassen könnten oder die die Aufmerksamkeit der entsprechenden Tiere auf es lenken könnten. Dann darf das Kind an die Brust. Die Hängematte wird ebenfalls der Reinigung unterzogen, denn in ihr könnte ein Übel liegen, das aus einem Spiegel besteht, den die Zauberer dem Baby zeigen und der es nicht schlafen lässt. Der Schamane muss die Pflanzenfaser *kutira* heilen, um solchen Einfluss zu neutralisieren.

III.4 Die Heilung der *lana*-Bemalung

Die schwarze *lana*-Schminke wird aus einer Pflanze gewonnen, die in der Landwirtschaft verbreitet ist. Sie wird zum ersten Mal geheilt, sagt Arturo Yukuna (2003), wenn der Schamane erfährt, dass die Frau nicht mehr menstruiert und möchte, dass das Kind männlichen Geschlechts ist. Nach der Geburt schlagen die Schamanen einen Zeitpunkt zwischen drei und fünfzehn Tagen als geeignet für die Heilung der Schminke vor. Es wird in der selben Weise vorgegangen wie bei der Reinigung des Wassers, aber zusätzlich halten sie sich den Schacht auf, der sich vor der Wasserfall des Araracuara befindet (einer der Grenzen der Welt), wo es eine Siedlung der Jagdtiere gibt. Auf diese Weise erweitern sich die Gruppe und die Bedeutung der Wesen, denen das Baby vorgestellt wird.

Das Ziel dieser Heilung ist es, das Baby vor schädlichen Einflüssen zu schützen, denen es im Bauch der Mutter ausgesetzt war: dem Blut der Geburt, der Menstruation und der „Reste“, wie sie sagen, von verbotenen Tieren, die sie gegessen oder zubereitet haben mag. Die schwarze Farbe macht das Kind unsichtbar für die Augen der Tiere und der Geister.

Arturo Yukuna erklärt, warum diese Heilung zu spät kommen kann:

Der Schamane schützte mit dem *lana* das „pensamiento“ während der Menstruation der Frauen vor dem schlechten Blut, der Gefahr. Mit *lana* wäscht er es, aber [wenn es schon versmutzt wurde] ist es schon ohne „pensamiento“, dumm. Wenn man es anspricht, hat es Angst, es zittert, die Menstruation der Frau hat es schon erobert.

(Arturo Yukuna 2003)

Mit der Erwähnung des „pensamiento“ kommen wir auf einen, für die Entwicklung des Babies zentralen Aspekt zurück, der vom ersten Moment an geschützt werden muss. Diese Heilung zielt darauf, im Kind die gute Entwicklung dieser wichtigen Fähigkeit zu sichern, die in einer „Watte“ verkörpert ist und von deren Reinheit Gemüt und Mut der Person abhängt. Die schwarze Farbe der vom Schamanen gereinigten Schminke *lana* ermöglicht es, diese „Watte“ von den äußerlichen Flecken des mütterlichen Blutes zu reinigen, die ihr schaden könnten. Der inneren Reinigung bleibt die nächste Heilung vorbehalten, nämlich die der Garnele.

III.5 Die Heilung von *kerá*

Die befragten Schamanen stimmen darin überein, dass sie zu Beginn ihrer Arbeit das „pensamiento“ des Babies mittels Konsultationen daraufhin untersuchen müssen, ob Gefahren dafür bestehen werden. Zu konsultieren sind zunächst die Wesen der Maloca am Ursprung der Welt, dann die Herren der gefährlichen Fische, die in jedem Fluss leben und schließlich die Malocas am Ende der Welt. Während sie rezitieren und sich diese lange Liste vergegenwärtigen, benennen sie gleichzeitig die Herren der Jahreszeiten, die auch Krankheiten haben. Mit diesen beiden Reihen im Kopf benennen sie jede der Entwicklungsstufen des Kindes: Schwangerschaft, Krabbeln, Gehen, Laufen.

Die Abfolge der Orte, der Elemente und der Ziele dieser Heilung beschreibt Arturo Yukuna (2003) im Folgenden:

Am „Strunk“ der Welt fragt man: gibt es eine Malaria-Krankheit? Eine Krankheit der Weißen? Erbrechen? Durchfall? Durchfall mit Blut, Keuchhusten, Masern, Windpocken? Mit welcher Krankheit? An welchem Tag? In diesem Monat? In einem anderen Monat? Sechs Monate? Das kriegen wir hin.

Dann ist das Baby schon groß, schon dick, mit einem Jahr krabbelt es schon. Wird es krank werden? Dann weist der Schamane die Eltern darauf hin, dass sie das Kind [vor dieser Gefahr] schützen müssen. Man geht durch das Haus, wo es geboren wurde [und nennt die Namen seiner Bewohner]: das „pensamiento“ [des Babies folgt] direkt nach. Gut so.

Und dann, so im zweiten Lebensjahr, gibt es Zauber? Offen gezückte Waffen? Schlangen? ... Im nächsten Jahr – wird das Kind Feinde haben? Mit fünf läuft es schon allein. Was hat es mit vier Jahren geprägt? Sein „pensamiento“ blieb verschlossen. Es fragte wieder: es blieb in schlechtem Zustand.

Es stellt sich die Frage nach den Fischen, die ihm schaden könnten. Was wird es essen? *Pirapitica*? Gambitana-Fisch?, gebratenes Schwein, Wildschwein?, *Sábalo*-Fisch? Was passiert, wenn es sie isst? Vielleicht haben sie sich nicht die Hände gewaschen und dann bleibt alles am Kind hängen und der Zauberer isst das Kind wie einen Fisch auf.

[Bei der Heilung] wird zur Reinigung des Körpers *kerá* an jeder Tür angerufen ... deshalb ist das so langweilig.

Bis ans Ende der Welt kehrt man zurück und durchläuft die Maloca dort, wo all diese Leute sind: curupira, der Ahn des Hirsches, *jarechina*, *yawi chi'narikana*. In Araracuara. Unten bei Mirití dann dasselbe, da werden schon nicht mehr der Ahn der Boa-Schlange und andere Tiere angerufen, sondern heilige Fische: gambitana, *sábalo barbudo*, charapa-Schildkröte, terecaya-Schildkröte, omina-Fisch pacú-Fisch...

(Arturo Yukuna 2003)

Bei dieser Anrufung durchläuft der Schamane drei Reihungen. Eine räumliche: die Orte an den Flüssen und an den Grenzen der Welt; eine zeitliche; die Jahreszeiten und Phasen des Wachsens, und die Etappen der Entwicklung des Babies. Während er diese Abfolge durchläuft, achtet er auf jegliches Zeichen seines Körpers (Wo tritt es auf? In der Mitte, links

oder rechts? Und wo? In den Extremitäten, im Rumpf oder im Gesicht? Und mit welcher Intensität wird das Zeichen gefühlt?). Der erfahrene Heiler identifiziert das Alter und die Phase, in der es eine Gefahr gibt treffsicher. Er erkennt die Krankheit, die Ursache und das Ausmaß der Gefahr und demzufolge auch die vorbeugenden Maßnahmen, über die er die Eltern unterrichten muss. Am Ende des Durchgangs durch die Flüsse trägt der Schamane das „pensamiento“ des Kindes an den Mirití und den Guacayá, wo er zusammen mit den Ahnen der Gruppe den Namen herausfindet, den das Kind bekommen soll, obwohl er diesen noch nicht öffentlich verkündet.

Der zweite Teil der Heilung vollzieht sich in einem Topf mit Yuca-Brühe, in der eine Garnele gekocht wird. Arturo Yukuna (2003) erzählt, dass in dem Mythos von *Periyo* - dem ersten Ahn, von dem sich die Generationen der Yukuna ableiten - die Ahnen der Yukuna aufgeführt werden, deren Maloca sich in *Wei jaku* befinden soll, nahe dem Ursprung der Erde. Dort lebt der Ahn der Garnele und an seiner Seite befinden sich die Wesen des Wassers, die der Schamane anruft, um das Baby vor ihren Waffen zu schützen. Die Garnele ist wichtig, wie der Mythos von *Majnorí*, dem ersten Yukuna-Baby, berichtet (nach Arturo Yukuna 2003). Vor der Zeit seiner Geburt fällt es in den Fluss, denn seine Mutter wird gevierteilt, um verschlungen zu werden. Im Wasser empfängt es die Garnele und nimmt es an Sohnes statt an, während *Majnorí* sie als „Paten“ bezeichnet. *Je'rí*, der Tiger, der seine Mutter getötet und ihr Fleisch gegessen hat, möchte es zwischen den Garnelen herausfischen, aber *Majnorí* entkommt, in schwimmenden Schaum verwandelt, seinem Netz. Es kann fliehen, indem es die Gestalt verschiedener Fische annimmt. Sein Großvater *Je'chú* rettet es und nimmt es mit in seine Maloca, aber der Tiger scheucht es noch einmal in den Fluss, aus dem es nicht mehr herauskommen will. Das geht so lange, bis der Alte es fängt und es mit verbrannter ñame-Pflanze heilt, was ihm sämtliche Lust nimmt, wieder in das Wasser zurückzukehren.

Das Ritual dieser Heilung hat die Beziehungen zwischen dem Baby, der Garnele und dem Wesen des Wassers zum Ausgangspunkt. Van der Hammen (1992, S. 226) erinnert daran, dass die Yukuna im Alltag den Topf mit der Brühe aus der Yuca-Pflanze als Vagina bezeichnen. Die Garnele, die dem *Majnorí* so nahe ist, erinnert, wenn sie in der Yuca-Brühe kocht, an die Situation des Fötus, der in der Mutter wächst. Der Schamane nimmt diese „Baby-Garnele“ und ein Stück der grünen Pfefferpflanze und bringt beide in Kontakt mit dem Mund des Kindes, bis dessen Speichel fließt. Von diesem Moment an ist das neue Wesen kein Gespenst mehr, sondern ein Säugling, ein *kerako'pé*, eine Art Wesen, das dem roten *kerani*

(Zauberpulver) nahe steht, der Vitalität (von *loko'opani* = Nähe). Wenn der angeregte Speichelfluss als Abführmittel oder als winziges Erbrechen, das das Baby reinigt, aufgefasst wird, dann hat es Zugang zur menschlichen Existenz, indem es aus seinem Inneren die Reste jenes Lebens im Wasser ausscheidet, das an die rohe Garnele erinnert.

Vom Zeitpunkt dieser Heilung an beginnt das Baby, sich auf den Verzehr von Speisen vorzubereiten, die den menschlichen Wesen angemessen sind, um sich später von „Tieren“ aus dem Wasser und dann solchen vom Berg zu ernähren. Dass die Lebensmittel sich nach dieser Ordnung voneinander unterscheiden, bestätigt Rodrigo Yukuna (1996), wenn er genau diese Metapher als Modell für Festigung und Fortschritt benutzt.

... mit dem Kleinen anfangen, vom Kleinen aus vorwärts, vom tucupí [Yuca-Brühe] zum Fleisch vom Wild ... von den Kindern vorwärts, damit sich das erfüllt.

(Rodrigo Yukuna 1996)

III. 6 Die Heilung von *Jiwi*, dem „Salz vom Wald“

Ich dachte, das sei, um mich zu veräppeln, ich hatte nicht zusammengerufen. Meine Schwester nannte sich *The'theru*, deshalb werde ich [meine Tochter] *The'theru* nennen. Aber ich fragte nicht, ob *The'theru* gut für sie ist. Gut, aber ich sah, dass sie nicht sterben würde, endete das alles so. Und ... und dann wurde es schlimmer, hörst du! Fast wäre sie mir gestorben, wehe mir! Und mein Onkel kam vorbei. [...] „Der Name, den Sie Ihrer Tochter gegeben haben, um den hat sie nicht gebeten, daher kommt die Krankheit, weil das nicht der Name für sie ist. Und Sie haben das nicht gemacht, nein, nein? Nein.“ Und klar, wenn wir das in Ordnung gebracht haben [...] sofort ging es ihr prima, sie ist jetzt schon groß.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Bei der Heilung des Salzes durchläuft der Schamane noch einmal die Welt und wirkt unter Zuhilfenahme des pflanzlichen Salzes⁵ auf die Herren der Fische ein und besonders auf die der „Jagd“. Dann, an den Orten, die zum Geburtsort der Yukuna und der Matapí führen, untersucht er die Veranlagungen des Kindes für eine bestimmte gesellschaftliche Funktion oder eine besondere Tätigkeit, und findet dort den Namen, den das Kind tragen soll. Dann betrachtet er noch einmal die Vorhersagen über Krankheiten in verschiedenen Lebensaltern bis ca. zum zwölften oder fünfzehnten Lebensjahr. Am Ende wird der Name in einem kollektiven Ritual bekannt gemacht, weshalb diese Zeremonie auch als „Taufe“ bekannt ist.

Einige der Aspekte der Arbeit des Schamanen erläutert Arturo Yukuna (2004):

Er sammelt all das „pensamiento“ von Tieren, die fett sind, und die dem Kind zu essen verboten sind, um es vor deren Waffen zu schützen. [...] Er sammelt sie und häuft sie auf, dadurch, dass er sie bei

ihrem Namen nannte, und ihr „pensamiento“ sammelte. Jetzt fragen wir nach den Krankheiten des Weißen. Alle diese Fragen stellen sich von der Maloca am „Strunk“ der Welt aus. [...]

[...] Man lässt das Kind [alles] verlieren, was verboten ist. Das [verbotene] Salz tötet. Man nennt schon den Mund des Kindes und heilt es, damit es essen kann. Man lässt das Kind das Salz an jedem heiligen Ort lecken [...] So wird das „pensamiento“ des Kindes aus dem Haus des Weltendes herausgeholt und dorthin gebracht. Der Weg sind die Bäche und Flüsse, die wir mit *kerá* durchquert haben.

[...] wenn wir mit *jiwi* fertig sind, wird das „pensamiento“ des Kindes bis in die Zukunft hinein untersucht. Jahr für Jahr. Jede Phase.

(Arturo Yukuna 2004)

Ein Beispiel für die Erforschung der Gefahren, die diese Wesen darstellen, die sich in dem Maße entfernen, in dem das Kind sich vom Ursprungsort entfernt, ist die Untersuchung der Bedrohungen, die die „weißen“ Leute, die sich dort trafen, verkörpern.

Die Krankheit des Weißen: Grippe, wenn es zwei Jahre alt ist, hier zeigte sie sich! Damit wird es wirklich schwerwiegend. Ich dachte schlecht. Man muss das Kind heilen, wenn die Grippe kommt! Sie kündigt sich an. Nach blutigem Durchfall, Erbrechen, weißem Durchfall, Masern. Bei der Erwähnung von Masern legt sich einem ein Schreck auf das „pensamiento“. Dann wird es noch 15 Jahre lang wachsen. Aber wenn es jetzt noch nicht erwischt wurde, wird es jetzt erwischt, deshalb muss man jetzt die Eltern warnen, denn das wird sehr hart werden. Masern ist ein Weißer, den sie [die Schamanen] mit ihrem Geist gesehen haben. Er geht dick verkleidet. Und dann dessen Hitze ... Die Masern verwandeln sich aus dem Abfall der Kerze vom Schiff der Schöpfung. Er hat einen Dolch, wenn er in jungen Jahren nicht zuschlägt, dann vielleicht im Alter. Alle diese Fragen werden in der Maloca am Ursprung der Welt gestellt.

(Arturo Yukuna 2003)

Einerseits bemüht sich der Schamane, das Kind zu stärken und vorzubereiten, zunächst hinsichtlich seiner körperlichen Unversehrtheit, seiner Gesundheit und insbesondere im Hinblick darauf, dass es essen kann. Andererseits konzentriert er sich auf das „pensamiento“ des Babies, wozu Rodrigo Yukuna (2003) und Evelio Yukuna (2003) erklären, dass der Schamane das „pensamiento“ des Kindes auf die Schemel von *Kari* und *Majnorí* setzt, also auf die Instrumente, mit denen jene ihr Wissen ausüben. Evelio Yukuna (2003) sagt, dass der Schemel für jede Gruppe einen Sperber oder einen Jaguar darstellt. Indem man das „pensamiento“ des Kindes an diese Orte bringt, kann man herausfinden, ob es geeignet ist, dieses Werkzeug des Wissens zu benutzen oder nicht.

III. 7 Das Salz lecken, das die Tiere verbrennt

Während die Garnele der Heilung des *kerá* in einer Speise, der Yuca-Brühe, gekocht wurde, ist die Brühe für diese Heilung nicht essbar, weil sie zuviel Salz enthält, das aus zwei wilden Pflanzen, die zuvor verbrannt und gefiltert wurden, gewonnen wurde. Dort wird das Baby durch die Heilung der Garnele und des grünen Pfeffers vom Abfall der Fische gereinigt. Hier

wird dem Kind auf dem Knochen eines Äffchens eine Brühe zum Ablecken gegeben, die Tiere „tötet“. Zunächst wird für das Baby das „Wasser dieser Welt“ gereinigt, denn es kommt aus einer Welt, wo es anderes Wasser gibt, sodann wird es mit der Bemalung für die Wasserwesen unsichtbar gemacht. In der Heilung der Garnele trennt sich das Kind von den Fischen, während es mit dem Salz den Ort eines Jägers einnimmt, der den Körper seiner Beute verändert. Der Weißgesichtsaffe, der selbst eine Beute ist, aber auch das Symbol des Beute-Menschen ⁶, wirkt hier wie ein Pate, wie ein Vermittler. Mit seinem Knochen bringt er die verändernde Kraft des Salzes an den Mund des Babies und bestimmt für das Kind die Art und Weise, wie das Wesen des lebenden Tieres ausgeschieden und Nahrung hergestellt wird. Schließlich behandelt der Schamane das Kind mit verbranntem „casabe“-Brot, mit dem sie Lebensmittel haltbar machen, damit ihm die hell leuchtende Kerze nicht schaden kann.

Das Kind *Majnor*i ist der Sohn eines Inzests, aber wenn dieses Thema in den Geschichten über seine Abenteuer auch nicht auftaucht, so klingt es doch in seinem Kampf gegen den Kannibalismus an, der durch seine Feinde, die kannibalischen Jaguare *Je'ri*, verkörpert wird. Der ältere Jaguar *Je'ri* tötet und isst – roh! – zusammen mit seinen Brüdern seine Nichte *Mananiyo*, die Mutter des *Majnor*i. Als *Majnor*i sich rächt, tötet er zuerst die Mutter des *Je'ri* und brät sie. Als die Tiger dies sehen, weinen sie, aber bald lassen sie sich deren Fleisch schmecken. Dem Mythos zufolge erzeugt das Fleisch eine feurige Explosion, die jene verbrennt, die es ohne Erlaubnis des Jägers oder der Beute essen wollen. Als *Majnor*i den Tapir fängt, der ihm seine Guacuri-Früchte stahl, kündigt er ihm an, ihn zur Strafe zu töten. Der akzeptiert die Strafe, gibt aber *Majnor*i zuerst sein „Hemd“ oder „Kleid“, also seine Haut, und bittet ihn dann darum, seinen Körper mit Pfeffer einzureiben, bevor er ihn tötet und zerlegt. Über die moralische Rechtfertigung der Tötung zur Strafe hinaus, gibt es eine zusätzliche „Reinigung“ des Fleisches durch das „Verbrennen“ des Körpers des Tieres mit Pfeffer.

Diese Sicht, die die Rituale des *ker*a und *jiwi* entfalten, zeigt, dass das Baby aus dem Medium des Wassers in das der Erde überwechselt. Dieser Wechsel drückt sich in der Form der Ernährung aus, der grundlegenden Beziehung zu den Wesen jeder dieser Welten. Zunächst wird dem Baby mittels Pfeffer seine Wesensverwandtschaft mit den Fischen genommen. Sodann wird mit „verbrennendem“ Salz jene „Kerze“ beherrscht, die das „Licht“ des Lebens und des Blutes der Waldtiere ist, die dabei geopfert werden.

Die Rituale verdeutlichen einerseits die Notwendigkeit der Verwandlung des Menschen in etwas, das sich von seiner Beute unterscheidet, und andererseits die Notwendigkeit, einige Lebewesen in Nahrung zu verwandeln, indem die Verbindungen zum Mord und zum Kannibalismus ausgelöscht werden, womit sich die Scheu davor, Leben zu zerstören und die Furcht vor Rache verringern. Unsere Analyse wurde bereichert durch die vergleichende Arbeit von Stephen Hugh-Jones (1995).

III. 8 Namen und Rollen

Das Gewicht des Wissens ist wie eine Kraft, ein Hemd, das Sie ihm anziehen. Also, indem Sie es dem Kind anziehen, ertränken und töten Sie zugleich. Wenn es dann Nein sagt, dann lassen Sie es und fragen es [später], wenn es größer ist. Wenn es sieben Jahre alt ist, untersuchen Sie noch einmal, um herauszufinden, was passiert ist. Als dieses Kind klein war, zeigte es sich, dass es unmöglich war. Dann werden Sie dasselbe Gebet wiederholen um zu versuchen, zu [??] an ihm. Dann sagt es: „Ja, das war, weil ...“ und es eignet sich aber es taugt nichts, weil es sehr ruchlos sein wird. Dann arbeiten Sie so weiter.

(Rodrigo Yukuna 1998)

Die Kamejeya und Upichía messen der Zuweisung des persönlichen Namens große Bedeutung bei, denn dieser ist eine der Bedingungen für die Entwicklung des Kindes: Der Name gibt an, was für ein Wesen heranwachsen kann. Das Yukuna-Matapí-Baby ist ein Lebewesen, das sich kaum von den anderen Wesen der Erde unterscheidet, aber aufgrund seines Ursprungs hat es die Anlage, einen Platz in der Gruppe einzunehmen. In dem Sozialisationsprozess, der es dort hinführt, ist der Name wie eine Schablone, die die Wege der Entwicklung dieses Wesens skizziert (und zugleich die des Stillstandes oder des Todes, wenn man sich nicht an die Vorgaben hält). Jede Person hat ihre Funktion in der Gruppe, und zwar im Rahmen des Auftrags, „die Welt“ mit Hilfe des Schamanismus und der Rituale „zu ordnen“ (Hammen 1992). Die Gruppen ⁷, die das Volk der Yukuna und Matapí bilden, haben eigene Namen, die nach Evelio Yukuna (2001) traditionellen Besonderheiten entsprechen. Er erklärt das so:

Also in einem Clan ist die Linie der Namen geordnet. Von den Chefs, zu deren Helfern, den Arbeitern und zu den Koka-Bauern, von dort bis ins Kleinste. [...] Ungefähr vier, mehr nicht. [...] Namen für den Chef. Von dort aus vier weitere für die Helfer, weitere für die dazwischen, nicht wahr? weitere für die Arbeiter. Und wieder andere für die Koka-Bauern. Und dann hört es auf. Genauso für die Frauen: solche für die Regierung, solche für die Helfer/innen, solche, die für die Arbeiter/innen sind und schließlich solche für die Anbauer/innen des Pfeffers und der Tucupí-Brühe. So geht es für die Frauen.

(Evelio Yukuna 2003)

In einem weiteren Abschnitt kommen wir auf die traditionellen Spezialisierungen zurück, die – anders als im Fünfersystem (Chef, Tänzer, Schamane, Krieger und Arbeiter), wie es die Tukano-Gruppen vorschlagen (C. Hugh-Jones 1979) – für die Yukuna und Matapí in drei eingeteilt werden, die aber als Vertiefungen eines einzigen rituellen Weges verstanden werden. So erklärt Evelio Yukuna (2003) die Untersuchung hinsichtlich der Spezialisierung:

...die Cheflinie gründet sich für uns im Allgemeinen auf [...]. Ja, die der Chefposition. Mehr als einer, die übernatürlichen Mächte des Wassers ... und des Sterns [...] um Chef im Leben zu sein, wer soll dazu berufen werden? Berufen wird zunächst dort bei der Schifffahrt ... im Raum wo er ist, er ... der Meister, besser gesagt.... der Meister aller Chefs, den wir *Kari* nennen [...]

Camilo.: Aber er hat auch ...

Einfluss über den Fluss, dort mit jener Hand, diesem *curupira* [Waldwesen], wie wir das nennen ... Wie das heißt? Wir sagen *Ina'jurí*. Der könnte der Großvater aller Chefs sein, er nennt sich *Iná'jurí*. Also *Kari* und *Iná'jurí*. Einer ist *Makurukú* und der andere ist *Makuruwatá*, zwei Leute von den Yukuna. Die sind es, die uns darüber informieren, ob die Person, die gerade geboren wurde, einst Chef sein wird, klar? Die sind es, die Hinweise haben und sagen: „Gut, dieser Soundso wurde geboren und wird Sänger, jener wurde geboren und wird Koka-Bauer“

(Evelio Yukuna 2003)

Etwas später ergänzt Evelio Yukuna in Bezug auf die Mädchen:

Und wenn es ein Mädchen ist, fragte man *kari*, oder *Yupiri*, *Úrerai* nennt sich der andere, *Jenáwari* noch einer. Mit denen bespricht man, was mit den Mädchen wird. Um ...

Camilo: sind die von unten oder von oben?

Von oben. Und unter dem Wasser bespricht man sich mit dem, der ... öh ... das sind auch drei Frauen, vom Wasser. Mit denen bespricht man sich im Bezug auf das Mädchen, bei uns, den Yukuna. Eine heißt *Maapijwelo*, so heißt die. *Maapijwelo* ist giftig, eine sehr giftige Frau, *Játariweló* ist eine Frau von der Sorte der „Curare-Liane“, deshalb ist diese Yukuna sehr sehr giftig. Und *Imariwelo* zuletzt. Vier Frauen, mit denen Sie sich besprechen müssen. Vier oben und vier unten, während der Mann nur zwei unten und oben auch zwei hat. Also sie fragt die Mutter welchen Nahrungsmittels das Mädchen sein wird. Mutter welcher Art von Nahrungsmitteln, vom Pfeffer, von der Yuca-Pflanze, oder Malo[ca] ... Obermutter der Malocas oder wird sie Mutter der Ritual-Speisen....

(Evelio Yukuna 2003)

Rodrigo Yukuna (1998) erklärt im Einführungszitat, dass die Zuweisung der jeweiligen Spezialistenrolle darin besteht, das Baby dadurch in seine künftige Rolle einzuweisen, dass man ihm das „Hemd“ anzieht, das es als Erwachsener gebrauchen wird, es also zu versehen mit den Werkzeugen, den körperlichen Fähigkeiten und der zeremoniellen Ausstattung, die es befähigen, die jeweilige Funktion auszuüben. Diese Zuweisung erfolgt allmählich und obwohl man durch die Heilungen des Schamanen bald erfährt, welche Veranlagung das Baby hat, wird ihm dieses Amt nur langsam zugewiesen. Arturo Yukuna (2003) erläutert, dass es eine Beziehung zwischen der physischen Konstitution des Babies oder des Kindes und den

Anforderungen, oder dem „Gewicht“ der entsprechenden Lebensweise gibt, wie Rodrigo Yukuna (1998) das nennt. Den Vorgang der Zuweisung der Spezialisierung auf das Amt des Sängers beschreibt er so:

In der Sprache heißt es ... *yaleji* ist Tanz, „*yalehi le'jena*“ ist „Weg des Tanzes“. Die Instrumente, die Verbindung geht, das heißt... das ist wie ein Strahl, den du legst und dort festmachst, wie eine Taschenlampe [Strahl], die du ihm gibst und so geht es begleitet. Die Kleider des Tanzes für ihn, klar? Du [zeigst ihm], was zum Tanz gehört. Was gehört dem Tanz? Das ist es, nämlich die Federkrone, die Zähne, also du gibst es [ihm] zu tun. Dann wandelst du die um, oder anders gesagt: mit dem Gebet, also dem *yáleji pechu* [„pensamiento“ des Tanzes] in der Yukuna-Sprache: sein „pensamiento“ des Tanzes, das steckst du deinem Sohn ins Herz. *Yáleji péchu a'a pi'rí wajwé nakoje pi'ri* [das „pensamiento“ des Tanzes – gibt – Herzenskind – seinem Kind nahe –]

(Rodrigo Yukuna 2003)

III.9 Zuweisung und Bedeutung des Namens

Rodrigo Yukuna (2003) und Evelio Yukuna (2002) sagten mir ihre Namen und erklärten mir, dass diese zwei Klassen angehören, einer der Jugend und der andere dem Erwachsenenalter. Andererseits hatte Juan Carlos Yukuna (2002) erzählt, dass es nur einen einzigen indigenen Namen gibt, der streng geheim ist. Als ich darauf bestand, diesen Namen kennen zu lernen, wehrte er ab und erklärte mir, dass er Teil des allerpersönlichsten Schutzes einer Person sei. Die unterschiedlichen Auffassungen zu diesem Punkt scheinen zum Teil mit den Auswirkungen der sozialen Stellung der Gruppe der *Jurumi*, zu der Augustín, Celso und Juan Carlos Yukuna gehören, verbunden zu sein. Diese Leute waren früher (Matallana und Schackt 1988) nämlich „Arbeiter“ und Krieger bei den *Kamejeya* und haben in den letzten Jahren das Erbe der *Kamejeya* angetreten (zum Beispiel den Bau der Maloca), ohne von ihnen wirklich anerkannt zu werden. Ihre Stellung als gesellschaftliche Außenseiter scheint einer Erklärung für den Nachdruck zu sein, mit dem sie – stärker als andere – die Bedeutung des eigenen Namens als einen Schutz und die aggressiven Aspekte⁸ des Schamanismus in einigen Mythen defensiv oder offensiv hervorheben.

Was die Beziehungen der Namen zu den gesellschaftlichen Rollen der Erwachsenen betrifft, stimmen die befragten Vertreter der Yukuna und der Matapí generell überein, obwohl es hinsichtlich der Frage, welche Namen geheim zu halten sind und welche nicht, Abweichungen gibt. Zu diesem Thema, stimmen die Beobachtungen von Hammen (1992: 51), dass die *Kamejeya* über eine gewisse Anzahl von Namen verfügen, die von Großvätern an Enkel weitergegeben werden, mit der Analyse der Namen von Stephen Hugh-Jones (2002) bei den Tukanogruppen überein.

Die befragten *Kamejeya* erzählen, dass die Erwachsenennamen nach der wiederholten Teilnahme an den Initiationsriten, während derer die betroffene Person ihre Volljährigkeit unter Beweis zu stellen hat, bestimmt werden. Auf die Frage, was dieser Zustand bedeuten könnte, kommen wir im Zusammenhang mit der männlichen Initiation zurück. Nach Evelio Yukuna (2002) ist der Erwachsenen-Name mit dem zeremonialen Wirkungskreis verbunden, während der Jugendname im Alltag benutzt wird. Bei anderen Personen mag es im Verlauf des Lebens mehrere Namenswechsel geben – entweder, weil der Betreffende neue Fertigkeiten erwirbt und neue Verantwortungen übernimmt, oder weil er Unfälle oder Misserfolge erleidet, die den herkömmlichen Lebensweg einer Person zum Scheitern bringen. Die Schwierigkeiten, die ich dem Versuch hatte, die privaten Namen in Erfahrung zu bringen, schränken die Aussagekraft über die Entsprechungen zwischen den Namen der Erwachsenen und der Jugendlichen allerdings ein.

Die Namen wiederholen sich im Verlauf der ausführlichen Genealogie, die van der Hammen (Hammen 1992: S. 377) vorgelegt hat, kaum, was darauf hinzudeuten scheint, dass eine Parallelität zwischen den Namen der Jugendlichen und den privaten Namen nicht zu erwarten ist. Stephen Hugh-Jones (2002: S. 53) dagegen stellte fest, dass der private Name und der spanische Name bei den Barasana von heute, eine solche Parallelität aufweisen. Bei der Untersuchung weniger Fälle bei den *Kamejeya*, bei denen es traditionelle öffentliche Namen und spanische Namen gibt, fanden wir heraus, dass dem spanischen Namen „Pedro“ einmal *Majumakuna* (*ma-* ohne; *juma* Grille „mamu“ –*kuna* Barbasco-Gift zum Fischen) und ein anderes Mal *Kupará* (dornige Chonta-Palme) entspricht, während der spanische Name „Abelardo“ in zwei Fällen einem einzigen traditionellen Namen entspricht: *Kewipurako* („scharfes Sprechen“). Dieses zweite Beispiel eröffnete die Möglichkeit eine Parallele zwischen den öffentlichen spanischen Namen und den Jugendnamen anzunehmen, aber das bedeutet nicht, dass dies häufig vorkommt oder gar notwendig ist. Das letzte Beispiel legt vielmehr die Frage nach den Gründen für die Namen nahe, in dem Sinn, dass sich bestimmte Eigenschaften dieser Welt auf eine Person über deren Namen übertragen.

Die Begründung für die Namensauswahl – ausgehend davon, was mir meine indigenen Berater mitgeteilt haben, dem Wörterbuch von ACIMA und den veröffentlichten Genealogien (Hammen 1992, Fontaine 2001) – kann durch eine Analyse der morphologischen Strukturen erschlossen werden. Die folgenden Angaben zeigen eine große Vielfalt an Kriterien für die Zuweisung:

Eine erste Gruppe von Namen hat keinen äußeren Bezug oder eine andere Bedeutung. Es sind „reine“ Namen wie zum Beispiel *Kewa*, *Yeenú*, *Chejri*, (Upichía).

Andere Namen sind von Wesen oder Elementen des Waldes oder des Himmels auf Menschen übertragen worden:

<i>Periyo</i> :	Sperber –vom Namen des Vaters abgeleitet
<i>Púsume</i> :	Vogel (n. p.)
<i>Kati</i> :	Weberknecht
<i>Kumalá</i> :	Ente
<i>Kuríñe'je</i> :	kleiner Specht
<i>Kuwatá</i> :	Marimba-Affe (Upichia)
<i>Tu'jri</i> :	Krebs vom Festland (Upichia)
<i>Iwijí</i> :	Stern (Upichia);
<i>Yawiyaná o Yainá</i> :	yawi: Jaguar – <i>ya</i> : patronymische Ableitung; – <i>na</i> : Plural
<i>Inelakami: inejí Laus-laka</i>	Hühnchen**; – <i>mi</i> : getrennt
<i>Jémami</i> :	Tapir – <i>mi</i> : getrennt (Upichia)
<i>Kuchipana: paujíl –pa</i> :	Person; – <i>na</i> : Plural
<i>Kapikee</i> :	Aal/Stärke zum [Ananas-Saft] Vergären
<i>Wei</i>	ursprüngliches Wasser (ohne Krankheit)

Namen für Frauen:

<i>Jemái</i> :	Tapir, – <i>ri</i> bestimmt (<i>Jerúriwa</i> -Gruppe)
<i>Jewáke'ru</i> :	Erdfrosch
<i>Laímureru: laí-</i>	dämmern, <i>mureru</i> Frosch/Maske aus Balsaholz.

Eine Gruppe hat mit den Gesichtszügen der Personen zu tun oder mischt sich mit den vorigen:

<i>Pu'waréni</i> :	hässlich (Upichía)
<i>Wío</i> :	bezieht sich auf das Wesen „Herr der Trägheit“
<i>Chapuwana</i> :	ärgerlich/traurig, – <i>wa</i> durch – <i>na</i> Plural
<i>Jareyuri</i> :	weiß/Sommer, tapfer

Einige wenige Namen ordnen sich kulturellen Tätigkeiten oder Gegenständen zu:

<i>Kari</i> :	Speise (zeremonielle Bezeichnung);
<i>Malauchure</i> :	<i>ma-</i> ohne, <i>lawichu</i> : Zauberei, – <i>re</i> : bestimmt;
<i>Makolakami: makola</i> :	dickflüssiges Chicha (Gebräu) – <i>ka</i> : Art, – <i>mi</i> : getrennt.

Obwohl es „reine“ Namen mit unterschiedlichen Begründungen gibt, fällt besonders die zweite Gruppe auf: 1) die Auswahl von Gesichtszügen, die dem Benehmen zugeordnet werden: „scharfes Sprechen“, „Herr der Faulheit“, „ohne Zauberei“; 2) die Identifizierung mit

Tieren, die ein Vorbild für Verhaltensweisen abgeben – wie wir im folgenden Abschnitt über den Yuruparí sehen werden: a) fleischfressende Raubtiere: Jaguar, Sperber; b) insektenjagende Raubtiere: kleiner Specht; c) „wasserdichtes“ Geflügel: die Ente; d) zweideutige und gefährliche Beutetiere⁹: der Paujíl-Vogel und das Hühnchen, und schließlich d) der Tapir als mächtiges Tier. Obwohl die übrigen Tiere den ästhetischen Vorlieben verschiedener Art gehorchen mögen, sind die Beispiele, die wir gerade angeführt haben, aus schamanischer Sicht tatsächlich begründet, da diese bestimmte Fähigkeiten oder Verhaltensweisen des Tieres ausmacht und handhabt. Wir werden sehen, wie diese Charakterzüge im Modell der Person, die den Held *Kari* bei der Vorbereitung seiner Helfer verkörpert, ausdrücklich präsentiert werden.

Das zweite Kriterium, das es zu untersuchen gilt, ist das Prinzip des Erstgeborenenrechts unter Brüdern, die Söhne desselben Vaters sind. Dieses Prinzip steht hinter der Ordnung der Clans über die ältere, jüngere oder „mittlere“ Abstammung seit dem ersten Vorfahren (Matapí und Matapí 1997). Eine Art, dieses Prinzip auszudrücken, könnte sein, dass ein- und derselbe Name einer Stellung in der Reihenfolge der Geburten entspricht. Die befragten *Kamejeya* sind jedoch nicht der Meinung, dass sich diese Reihenfolge in den Namen ausdrückt, obwohl sich in der Genealogie von Maria Clara van der Hammen (1992, S. 377) einige Beispiele dafür finden lassen: *Púsume* erscheint zweimal als der Name einen älteren Sohnes¹⁰, *Inekalami* ist der dritte Sohn und dann der erste Sohn seiner zweiten Familie, beide von der siebten Generation (op. cit., S. 377). Gleichwohl verrät der vergleichsweise niedrige Anteil an Wiederholungen (ein Name wiederholt sich zwei oder dreimal, um so 32¹¹ von insgesamt 200 Namen auszumachen) kein bezeichnendes Muster.

Ein anderes Kriterium für die Namenszuschreibung könnte sein, „dass ein Individuum den Namen eines Vorfahren aus der Generation des Großvaters väterlicherseits erhält“ (Hammen 1992, S. 10), was unter den Yukuna als Beginn der Erneuerung gilt. Allerdings scheint dies nicht bezeichnend, denn wir finden lediglich ein Beispiel in diesem Sinn in dem einzigen Namen, der sich viermal wiederholt: *Yeenú* in der ersten Generation und in der ersten Generation der gleichen Gruppe der Nachkommen von *Manúmasami*.

Damit ein Baby oder eine Person an ihrem Namen erkannt werden kann, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Nach Celso Yukuna (1991) muss ein Namenswechsel zum Zweck der Erreichung des Erwachsenenstatus oder des Zugangs zu einer neuen Identitätsrolle

oder anlässlich der „ersten Taufe“, wie Rodrigo Yukuna (2003) es nennt, öffentlich in einer gemeinsamen Zeremonie vollzogen werden. Arturo Yukuna (2004) erzählt, dass diese Präsentation bei einer ersten Namensgebung am Besten bei einer festlichen Zusammenkunft vorgenommen wird, die mit Ananasbier begangen wird. Dieses Getränk, das den Yukuna seit Anbeginn gegeben ist, wird bei Übergangsritualen benutzt, z. B. um die Trauerzeit oder das Initiationsritual zu beenden. Bei dieser Zusammenkunft fragt der Pate den Schamanen, der die Heilung vorgenommen hat, wie das Patenkind heißen wird.

Bei diesem Fest hört das Baby die Stimmen der Vorfahren, die in der Maloca anwesend sind durch die Instrumente, auf denen gespielt wird: Die *wayas* (Rasseln, die um das Fußgelenke gebunden werden) aus mit Samen gefüllten Knöcheln besteht), *maracas* (Kürbissrassel), die Stöcke oder Resonanz-Rohre *lui-lui* und schließlich die Stimme des Sängers, der mit dem Herrn des Tanzes in Verbindung steht. Diese Stimmen, die aus der Welt der Rituale stammen, können das Kind zum Weinen bringen und ihm schaden, weshalb der Schamane den Rauch eines Geheilten *lichí'pá* - eine große Zigarre aus Tabakblättern - ausblasen muss, um dadurch das „pensamiento“ dieser Stimmen aus dem Gehör des Kleinen herauszuholen und ihnen eine andere Richtung zu geben. Erst nach dieser Heilung kann das Kind mit seinem Paten oder seiner Patin und seinen Eltern beim Tanz beisammen sein. Die letzte Heilung, mit der die Zeremonie der Namensgebung abgeschlossen wird, ist die des verbrannten *casabe* (Yukabrot), das man dem Baby zum Probieren gibt und das es vor dem Feuer, welches gebratene Speisen enthalten, warnen soll.

III.10 Die „Intelligenz“ und das „pensamiento“ im Zusammenhang der Heilungen

Weiter oben folgten wir Arturo Yukuna (2004), als er erzählte, dass der Schamane bei der Heilung des Wassers für das Kind in der letzten Phase in den Guacayá-Fluss steigt, um das „pensamiento“, die Intelligenz der männlichen Babies, zu studieren. Bei der Ausbildung des Schamanen auf diesem Gebiet besteht hierin die wichtigste Anforderung – es ist der Grossvater des Jaguars *Yawi chi'narikana*, der der Herr dieses Wissens ist. In der Mündung des Flusses:

Dort fängt er an zu fragen. *Marichúna*. Aber nur um der Person zu schaden, schickt er, Nachts im Geist, im „pensamiento“ umhergehend, Blitze. [Andererseits] ist *lavichúra'a* jener, der sich auf Zauberei und Gebet versteht, (die sind ungefährlich).

(Arturo Yukuna 2004)

Weiter oben liegen die Häfen von *Kari'rimi* und von *Kawawiri*, den Herren der Reden und Rezitationen für die Tänze bzw. der Rituale oder Tänze. Dieses Wissen ist ebenfalls erforderlich, wenn auch nicht im gleichen Maße. Aber die Inhalte und die Fähigkeiten, die das „pensamiento“ im Sinne der „Intelligenz“ bestimmen, sind dieselben wie bei der Zauberei. Diese Fähigkeiten werden im Mythos von *Kari'rimi*, dem Waisenkind, das zum Räuber aufstieg, nachdem es Yurupari „gesehen“ hatte, als es das Erbe seines Vaters *Kari* antrat erklärt:

Zwei Personen begleiteten *Kari'rimi* bei den Tänzen, wo sein Schwiegervater. *Jipirá* und *Churumí* [?]. Der Großvater hatte sie angewiesen, keinen gebratenen Fisch zu essen und bis zum Tanz fünf Tage Diät zu halten. Sie aber suchten Asche für die Koka [Zubereitung]. Sie machten sich daran, mit dem Gift des Barbasco-Fisches zu fangen, fingen dabei Fische, eine Kröte und machten eine Kerze an und brieten den Fang. Als sie später ankamen und *Kari* gerade erzählte, versteckten sich *Chi'ru* [Eichelhäher] und *Chimé* [Vogelart], (damals waren beide Personen, die aber nicht von *Kari'rimi* für die Aufgabe der Ritualeröffnung ausgesucht wurden) unter einem Topf, damit sie lernen konnten. In dem großen Topf machten sie einen Hohlraum. Von dort aus konnten sie alles hören, was er über Tänze und Gebete erzählte. Auf diese Weise nahmen sie den beiden anderen das ganze Wissen ab.

(Arturo Yukuna 2004)

Weiter unten, in der detaillierten Version des Mythos (im Anhang), wie sie Rodrigo Yukuna (2003) erzählt, gehen *Kari'rimi* und seine Leute zum Tanz, wo der Onkel ist, und als sie an der Reihe sind förmlich auf die Präsentation des Gastgebers zu antworten, haben *Jipirá* und *Churumi* die Rezitationen vergessen und nichts gelernt. „Welch eine Schande müssen wir erleben“, sagen die anderen. In diesem Moment übernehmen jene beiden Vögel die Aufgabe und erfüllen sie. Das Vorbild, das die beiden Vögel damit geben, und die Fähigkeiten, die sie mit anderen teilen, ist die Grundlage der Gebete zur Ausbildung der Intelligenz des Kindes. In den Gebeten, die von dieser Episode abgeleitet werden, kommt eine Liste von Vögeln vor, deren Eigenschaften Arturo Yukuna (2004) im Folgenden erzählt:

[Eichelhäher und *Chimé*], die beiden Vögel ahmen die Vögel nach, die größer sind als sie, die Papageien und die Tukane. Beim Gebet ruft sein Kopf sie an und plaziert das „pensamiento“ dieser beiden kleinen Tiere im Herz des Kindes. Die Papageien und die Kobaltflügelsittiche sind klug, sie sagen lehrreiche Dinge. Die Intelligenz wird erwähnt, damit die Kinder klug werden.

Das kleine Tierchen mit dem gelben Schnabel, der *kuripipi* (dieser Name gleicht seinem Gesang) lebt unten, aber wenn er erwachsen ist, lebt er in der Krone der Bäume, er ist klug und geht fehlerlos, um das Insekt zu fangen und kommt zurück und setzt sich, um zu sehen welches andere Tier er fangen kann. Auch dieses Tier beschützt das Kind. Der große *Kuripipi* - er lebt hier auf der Erde - wird von *Je'chú* aufgezogen. Der große ist wie ein großer Ohrwurm. Dieses „pensamiento“ wird auch auf das Kind übertragen, damit es mit diesem „pensamiento“ aufwachsen kann. Schließlich *piokóro*, ein Vögelchen mit rotem Schnabel, das auch sehr gezielt zupacken kann. *Wejichi* ist ein anderes Vögelchen mit gelber Brust, das in der Nähe vom Garten lebt. Der braune Mochilero-Vogel lebt auf dem Festland, der schwarze Mochilero mit schwarzem Rückengefieder auf der überschwemmten Zone des Caquetá Flusses. Wenn sie fliegen, sind sie sich dessen bewusst und fallen, ohne Schaden zu nehmen. Deshalb ziehen sie das „pensamiento“, die Gebete und Gesänge auf sich. Der ganz kleine Tukan. Er ist groß, hat einen breiten Schnabel, wenn das Insekt rauskommt, Termiten, die fliegen und peng! Er packt sie und

verfehlt sie nicht, obwohl er einen großen Schnabel hat. Wenn die rötliche Ameise rauskommt, sitzt er da, er hat einen großen Schnabel und wenn sie kommt, misslingt ihm der Fang auch nicht. Mit dem schnappt er das „pensamiento“, das er hört, er sammelt es direkt ein. Ein anderes blaues Vögelchen zieht *Je`chú: wijuiyo* auf. Donner war vom Ursprungsort der Welt her zu hören, aber es hört ihn, als sei es dort und kreischt. Dann nimmt der Schamane diese Kraft und setzt sie in das Herz des Kindes.

(Arturo Yukuna 2004)

Die hier erwähnten Eigenschaften: Beobachtung und Gehör auf Distanz, Nachahmung, Geschicklichkeit, Geschwindigkeit, Genauigkeit, Jagdfertigkeit und die Fähigkeit, zurückzufinden, werden im Schamanismus den erwähnten Vögeln als Fertigkeit zugeschrieben; als Werkzeug, das man dem Baby einverleiben kann und das ihm seine „pensamiento“ Eigenschaften verleiht. In diesem Fall sind Intelligenz und „pensamiento“ eine Begabung dazu, sich das traditionelle Wissen anzueignen: Rezitationen, Gebete, Gesänge, so als ob diese selbst eine „Jagdbeute“ seien. Dieselbe Vorstellung, aber noch ausgeprägter, steckt in den Eckzähnen des Jaguars und der Federkrone des Sperbers, den Werkzeugen des Schamanen. Die Mythen von der Ausbildung der Schamanen erzählen von verfolgten und verfolgenden Sperbern (Mythos von dem Brüderpaar, das zu Schamanen ausgebildet wird, Rodrigo Yukuna 2003) oder solchen, die in Jaguare verwandelt werden (gültig in der *Malawichure*-Geschichte oder Kannibalen in der *Yawi chi`narikana*-Geschichte). Diese Mythen bekräftigen die Vorstellung vom Plündern (Surallés 2003) als Grundlage des Schamanismus und des Lernens. Im ersten Fall handelt es sich darum, Insekten oder andere kleine Tiere zu jagen, während im zweiten Fall eine tödliche Begegnung mit einem Wesen von gleicher Bedeutung eingeführt wird. Hier müssen die Jäger lernen zu töten, ohne gesehen zu werden, und um die Macht konkurrieren.

Nach Arturo Yukuna (2003) verkörpern zwei Art Kröten eine andere Geschicklichkeit, die der Schamane ebenso auf das Kind überträgt:

Kaipú [Vater von *Kari*] brachte den Samen für die Nahrung hinunter und sagte: *Nupechu wakara`jike jeí au ka`jné mawachaji*. [Mein-„pensamiento“/ schicken-Futur/ Schlange/mit/ für den Fall/mawa-Absicht]/. „Ich schicke mein „pensamiento“ in Form der Schlange, damit es die Kröte trifft. “Wenn das „pensamiento“ ahnte, wo die Kröte war, zum Beispiel in einem Loch im dicken Knüppel, am Ufer des Flusses. Wenn einer es errät, dann schweigt die [*mawa*] Kröte. Das beweist, dass die Kröte weise ist, denn sie empfängt jenes „pensamiento“, das sie besucht.

richaje mawachaje [mehr /*mawa*-im Inneren], so nennt man es. Mit dem „pensamiento“ von *mawa* wird das „pensamiento“ in das Ohr des Kindes hinein genannt und kann so seine Intelligenz bereichern.

Genau dieses *wiiyó* ist eine andere kleine Kröte, die singt, aber wenn das „pensamiento“ von jemandem in ihre Nähe gerät, dann ruft dessen „pensamiento“ sie an und schickt ihr „pensamiento“ in das Kind, damit es alles aufnimmt und es ihm nicht schwerfällt. So wird es [das Kind] geschützt.

(Arturo Yukuna 2003)

Hier handelt es sich um eine Fähigkeit, die von der Intuition, der Vorstellungskraft oder forschenden Suche ausgeht, die dazu dient, eine Beute auszumachen, ohne sie zu sehen, nur aufgrund ihrer Spur, ihrer Stimme, sogar ihrer Intentionalität. Mit dieser Aussage bekräftigt Arturo Yukuna, dass sie dem Gehör zugeordnet ist, aber die beschriebenen Beispiele mehr entsprechen dem „Raten“. Bei der erwähnten Verabredung zeigt der mythische Held *Kaipú* diese Fähigkeit *wakara'jike* als freiwillige Aktivität – obgleich von ungewissem Ausgang – des Sendens, des Schickens, des Befehlens (*wakara'jike* nach Schauer 2001, S. 62) an jemanden, damit dieser eine Aufgabe erfülle. In demselben Sinne einer Vermittlung und einer persönlichen Kontrolle unterworfen, wird die Arbeit des Schamanen in jenem Text beschrieben, den wir im Folgenden zitieren.

In seinem Bericht spricht Augustín Yukuna (2002) von der Zuschreibung von Kräften und der Entwicklung des Kind-Schamanen. Seine Erläuterungen, ebenso aufschlussreich wie ausdrucksvoll, bestehen auf den plündernden Jaguaren als dem Ursprung dieser Daseinsform und nennen wieder die Fähigkeit *wakara'jike*, die wir soeben betrachtet haben, eine unsichtbare und entfernte Beute oder einen unsichtbaren und entfernten Feind auszumachen. Die Schamanen und Jaguare „gehen“ in der Nacht, weil sie die Fähigkeit haben, „natürliche“ Laute und Zeichen zu deuten und im Dunkeln zu sehen. Ein anderer Punkt, auf den verwiesen wird, ist die Gefahr für den Schamanenlehrling, der von dem in ihm womöglich zugleich bestehenden Willen, den Wünschen oder Interessen ausgeht, weil er von Jaguaren begleitet/bewohnt wird. Dies beleuchten wir im nächsten Kapitel.

Nun Worte von Augustín Yukuna (2000), übersetzt von Yoana Yukuna:

Die Person, die eine Kraft besitzt, heißt *ka'pikenajeri* und man nennt sie *kapikenajeri rikha* [besitzen-rot/carayurú-Verbalisator er, er besitzt *carayurú*] wenn sie die Kraft hat, ist es eine geistige Kraft und wenn [er] *ne'wakana* [„Malocavorsteher“, der *yuruparí* Ritual ausüben kann] sich *ne'makajéri* nennt und das ist anders, weil das eine ganz andere Sache ist, nicht geistig, es ist der Moment, wo ein *ne'wakana* anfängt und zukünftig sein kann.

Der Augenblick, wo der Großvater des Jungen guckt, ob er ein *mari'chú* [ein großer Schamane] sein kann ... ist der allerschwierigste, weil *ne'wakana* zu sein oder *yaleja'a* [Sänger] oder *lawichura'pa* [Heiler], das alles, das ist leichter. Er nimmt alle Last auf sich, denn er hat die größte Kraft und diese Person hat zwei Helfer, die sich *ja'piakana* nennen [Untergeordnete, wörtlich: „die von unten“]. Diese beiden werden *yawi chi'narikana* genannt „mächtiger Großvater der Jaguare“ und sonst kriegt das niemand mit, aber er [der von *mari'chú* Erwählte] versteht das alles, aber er sagt es niemandem. Wenn jemand krank wird oder Regen kommt, kann er nichts sagen, weil ihm das strikt verboten ist.

Wenn das Kind zehn Jahre alt ist, übernimmt es von selbst die Verantwortung und dann geben sie ihm die Kraft mittels des *Yuruparí*, damit dieses *ja'piakana* mit ihm sei, *rila'kare maná* [Gebet des Ausbesserns]. Sie behüten es wie jedes andere, aber es kann *rila'kare maná* hintergehen, weil es weiß, was er macht und man sagt: *riwe'pikare naka rila'kare*. [er wissen-Präsens; Ding er regeln-Präsens; er kennt die Sache, die er regelt/heilt]. Die Vorsichtsmaßnahme des Schamanen besteht darin, dass er –

weil er nicht die ganze Zeit bei seinem Schützling sein kann – diesem jene beiden Begleiter an die Seite gibt, die ihn behüten werden. Und außerdem weiß das Kind, was es in dieser ganzen Zeit nicht machen darf.

Denn in den ersten zehn Jahren bereitet es sich vor und sobald die *ja'piakana* [Untergeordnete] erfahren [dass es etwas Verbotenes getan hat], ruft *yawi chi'narikana* sie zum Schamanen und beschimpfen ihn dafür, das Kind schlecht vorbereitet zu haben. In diesem Fall kann man nichts machen, weil *yawi chi'narikana* sich ärgert, weil man ihm nicht gehorcht hat. Und die größte Sünde, die der Junge in der Vorbereitungszeit begehen kann, wäre, sich schlafen zu legen und sexuelle Beziehungen zu einer Frau einzugehen, entweder einer, die gerade menstruiert, oder mit einer Frau zu sprechen, die gerade geboren hat – das wäre das Schlimmste. Aber auch andere Dinge, wie etwa... etwas Verbotenes zu essen. Dann wird er krank, dann kommt der Schamane und sie bieten den *ja'piakana* Koka an. Und alle versammeln sich und heilen den Jungen gemeinsam und alles wird wieder normal und gehen nicht dorthin, wo sich *yawi chi'narikana* befindet. Andernfalls bestrafen sie ihn, weil er die Speisevorschriften nicht eingehalten hat und bestrafen ihn mit Krankheiten wie Fieber, Erbrechen, Schüttelfrost und der *mari'chú* [sein Meister] bemerkt das und sagt ihm, warum sie ihn bestrafen.

Vom zehnten bis zum vierundzwanzigsten Lebensjahr hat er diese beiden Personen an der Seite und die gefährlichste Phase ist die zwischen dem zehnten und dem fünfzehnten Lebensjahr. Er kann in dieser Zeit schwerwiegende Fehler begehen, weshalb sie ihm drei oder vier *ja'piakana* an die Seite stellen. Dann tritt er bereits in die Welt der Ahnen ein, denn im Verlauf dieser Zeit hat er bereits vier oder fünf Mal den Yuruparí gesehen und deshalb zählt er mit Präventionen. Das findet nach dem fünfzehnten Geburtstag statt und man sagt nun *kaja ripechú ijpháka* „er erreicht nun das ‚pensamiento‘“, denn zuvor besaß er das „pensamiento“ *kechira'thakéja* „dessen, der noch nicht so sicher ist, was er [im Leben] machen würde“. Jetzt erst kann er Helfer des Schamanen werden, denn vorher war er sich der Berufung zu seinem „pensamiento“ noch nicht ganz sicher, noch nicht *mari'chú kaja riwataka rijkhá* „der sich schon ganz hingibt“ [Großer Schamane schon er mögen-Vergangenheit er]: „der schon Großer Schamane sein will“]

Insgesamt sind es sechsunddreißig *ja'piakana*, die er als Schüler bei sich hat, deshalb braucht er beim Heilen viel *mambe* [Koka zu kauen], denn das braucht er nicht nur für sich, sondern er ernährt sie mit der Kraft des *mambe*, des Tabaks, und auch weil es denen gefällt, bei ihm zu sein wie die Mojojoy-Larve in der Canagucho-Palme. So ist es auch mit den *ja'piakana* und den Speisevorschriften, die er so viele Jahre eingehalten hat. Jetzt ist er schon eine ganz besondere Person für sie und sie arbeiten immerzu. Wie ist die Welt? Wie ist dieser Schamane? Begeht er Bosheiten? Sie verstopfen die Wege, die dazu führen könnten. Sie tun der Welt immerzu Gutes, solange der Zauberer sich ordentlich benimmt. Denn wenn der Zauberer jemanden getötet hat, dann gewöhnen sich diese *yawi*, diese Jaguare daran, Fleisch zu essen, sie sind die *ja'piakana*, weil sie Jaguare sind. Wenn er dann [die Lehre] bestanden hat, kann er gut oder böse sein, aber dort, wo er versagt, kann er gefährlich sein, denn jene Jaguare passen auf ihn auf.

Und er ist es, der sie losschickt und sie müssen ihn um Erlaubnis fragen, um Fleisch essen zu dürfen. Wenn er ja sagt, machen sie es. Wenn er aber menschliches Fleisch gegessen hat, schadet er sich selbst damit, weil alles, was er verzaubert, schlecht ist und man muss sehr vorsichtig sein, weil sie selber ihn töten wollen.

Und das Leben des *mari'chú* [Großer Schamane] ist nicht einfach, es erfordert viel Vorsicht *yawi chi'narikana*, der mächtige Ahn der Jaguare schickt sie schon klein los, damit sie mit ihm und der Macht aufwachsen. Sie kommen an wie ein Wurf von Katzen, wachsen und ernähren sich von seiner spirituellen Kraft. Auf diese Weise sind sie es, die die Leute heilen vermittelt der Kraft der Koka [zum kauen] und des Tabaks, den sie ihnen anbieten. Sie sind Personen und Jaguar und wir sagen *nawanani*.

Früher sprach man von einer Geschichte eines angeblichen Kamejeya, der böse war, der war dann im Haus, als er seine Leute zum Fischen mit Gift schickte. Also schickte er *riwanani*. *Riwanani* einer Person ist etwas, das diese Person sichtbar an sich hat und verschickt. Und er schickte *riwanani*, um diese Leute zu töten. Dieser Jaguar hat gegessen und der Schamane hat sich auch gesättigt. Jene Person ist *wonajimi*, das Unsichtbare [im Einklang mit dem weiter oben Gesagten und das, was folgt ist sichtbar: „*Wonajimi* – übernatürliche Geisterscheinung eines Verstorbenen“ (Schauer 2001, S. 65) und *ripechúmi*

[das abgetrennte „pensamiento“, das von ihm getrennte „pensamiento“, das ist das, was man nicht sieht, aber hört.].

(Arturo Yukuna 2002)

Zum Schluss will ich die Ausführungen von Augustín Yukuna durch einige Beobachtungen vor Ort ergänzen. Die Behauptungen über die Jaguar-„Helfer“ und die weiter oben erwähnte vielleicht andauernde Verfolgung der aggressiven Schamanen entsprechen der Auffassung, die der Gast-Häuptling Faustino Matapí (2002) im mambeadero [Raum mitten in der Maloca, wo man formelle Gespräche führt während Koka gekaut wird]– einer Art spirituellen Versammlung – von Puerto Nuevo vertrat. Auf meine Fragen bezüglich der Suche nach der Harmonie und dem Wohlergehen der *Kamejeya* sprechenden Leute, antwortete er mir, dass die Situation, der sie als Indigene andauernd ausgesetzt seien, eine der gegenseitigen Angriffe sei, die – so seine Aussage – durch die Arbeit der ständig lauernenden Jaguar-“Bodyguards“ der Schamanen verursacht würde. Die übrigen Gesprächsteilnehmer schwiegen zu den Aussagen eines ihrer Führer, der durch seine beleidigenden Äußerungen auffiel. Der Vorsicht der Gesprächspartner hinsichtlich der provozierenden Behauptungen von Faustino Matapí lag eine angespannte Situation zugrunde. In jenen Tagen des Workshops entwickelte sich ein schweigend ausgetragener Kampf zwischen Schamanen um das Leben einer Mutter aus dieser Gemeinschaft, deren Schwangerschaft sich dem Ende näherte. Eine Woche lang klagte sie darüber, „chuzos“, Pfeile, zu spüren, während sie vom ortsansässigen Schamanen behandelt wurde. In der Maloca wurde ein gemeinsames Ritual abgehalten und einige Taufen wurden vollzogen. Am Ende der Versammlung wurde die erschöpfte Mutter auf Anraten eines anderen Schamanen zur Ambulanz von La Pedrera gebracht, wo man feststellte, dass das Fötus tot war.

IV. Plünderung, Körper und Reproduktion: Die Ahnen *Majnorí*, *Yuruparí* und *Kari*

Im Verlauf der Heilungen, der Namenszuweisung und der Zuweisungen der rituellen Besonderheiten sahen wir die Phasen und Veränderungen, die die Schamanen seit der Zeit vor der Geburt miteinander verknüpfen und einleiten, um das Kind von einem sehr frühen Zeitpunkt an in das Leben der Erwachsenen zu geleiten. Die Etappen, die diese Veränderungen einrahmen, sind die Herkunft des Kindes aus dem Wasser, die Gefahr der Hitze und des Feuers, die sowohl von der Mutter als auch vom Wasser der irdischen Welt herrühren, die Trennung des Kindes von der „multinaturalen“ Sphäre (Viveiros de Castro 1998), seine Integration in die Gemeinschaft der Yukuna-Matapí als Tierverzehrer und Vollzieher der Rituale, seine Verbindung mit den Vorfahren und den mythischen Herren der Rituale und des Zaubers und schließlich die frühe Zuweisung von Kräften als Werkzeuge begleitender Wesen. Die besagten Etappen, Elemente und Bedingungen in den Mythen drücken Präzedenzfälle aus und werden in einer Weise in Szene gesetzt, dass den gegenwärtigen Ereignissen eine Form gegeben werden kann und sie einen erklärenden Rahmen erhalten, der es ermöglicht, die Wirklichkeit zu deuten und eine Anleitung zum Handeln bereitzustellen (Guss 1981).

In diesem Kapitel nun werden wir die Bedeutungen der Heilungen und Verhaltensvorschriften ergänzen, vertiefen und versuchen, uns jenen Situationen anzunähern, die die Stellung des Subjektes ausmachen (Geertz 1973). Wir betrachten die Situationen, die einige mythische Persönlichkeiten erlebt haben, als Ausdruck ihrer Erfahrung (ein ähnliches Beispiel einer mythischen Erzählung, die von einem autobiographischen Blickwinkel heraus betrachtet wird, findet sich bei Basso 1990). Einerseits treffen wir dabei auf einige existentielle Dramen, andererseits auf soziale und politische Spannungssituationen. *Karupé* und *Malawichure* verkörpern das Dilemma, das dem Schamanen eigen ist, die Spannung zwischen dem Kannibalismus und dem Dialog mit den anderen. *Majnorí* und *Kari* leiden auf ihrem Weg vom Waisenkind zum anerkannten Erwachsenen. Ersterer überwindet zwar sein anfängliches Dasein als Beute einiger ihm verwandter Kannibalen, indem er sich unabhängig macht - allerdings ohne sich dauerhaft mit Leuten zu umgeben. Dem anderen gelingt es wohl, ein *Maloquero* (Malocavorsteher) zu werden, der seine Leute führt und beschützt, den kultivierten Pflanzen durch Heilungen Fruchtbarkeit möglich macht und Rituale organisiert. Aber da er sich nicht um seine Blutsverwandten kümmert, verliert er alles.

Um ein Yukuna-Matapí zu sein, muss man, den hier wiedergegebenen Erzählungen zufolge, dem Auftrag der Tradition genügen und im Einklang mit den Heilungsritualen stehen, um die Stellung als einsame Beute in der Welt überwinden zu können und, um als Mitglied oder Vorsteher einer Maloca der Gemeinschaft dieses Ovalhauses anzugehören. Für die jungen Leute bekommt dieser Vorgang während der Initiation in vorgeschriebenen Ritualen seinen Sinn. Darin besteht auch der große Unterschied zwischen *Kari* und *Majnori*, wie wir noch sehen werden. Nachdem wir dargelegt haben, worin der Ritus der Initiation besteht, werden wir sehen, wie ein *Maloquero* (Hausvorsteher) zu seiner Macht kommt und wie sich der Schamane durch seine ganzheitliche Berufung von anderen unterscheidet.

IV.1 Ein Jaguar oder ein Geist sein: *Karupé* und sein Sohn *Malawichure*

Vor langer Zeit gab es einen Yukuna, der ein großer Hexer war und *Karupé* hieß. Er befahl die *Jeí*-Leute [*jeí*: Schlange], seine ganze Familie waren Schlangenleute. Er schickte ihnen Schlangen hinterher, damit sie sie töteten und brachte sie auf diese Weise um. Alle betrieben Hexerei mit dem „pensamiento“ der Vorfahren. Er war schon alt. Er hatte eine große Familie. Er besaß einen See, der hieß *kuna yewinami*. Der Sohn des Schamanen sagt dem Papa: „Kann ich dort in deinem See Fische fangen?“ Der sagte: „Gut, mein Sohn“. Sie gingen hin und fingen sehr viele Dormilón-Fische und fischten mit Gift. Später ungefähr um sieben Uhr abends schickte er [der alte Schamane] sein „pensamiento“, einen Jaguar, damit er seine Verwandten töte. Und er tötete sie und die, die den Fisch mit Gift töten wollten, kamen nicht an. Und danach schickte er andere, damit die im See mit Barbasco-Gift fischten. Und um acht schickte er sein „pensamiento“ als Jaguar und aß sie auf und so kamen sie nie an. So sehr ärgerte er sie.

Er war schon alt. Danach heilt er den Enkel. Er riss das „pensamiento“ heraus und verhexte es. Geist ... So kann er ihn nicht heilen. Er betrachtet das „pensamiento“, es ist völlig zerquetscht. Die Leute schont er nicht und in der Nacht geht er los und tötet die Leute. Das kann man nicht sehen, wir sagen *jiña*. Er hat Kraft wie *Kurupira*, wie *Kuaña*. Schließlich sagt *Karupé* zum älteren Bruder: „*Nujmeremi*, geh für mich mit Barbasco-[Gift] fischen, denn ich esse den letzten Fisch, weil ich schon alt bin“. – „Nein, ich will nicht“, sagte der Bruder, gleich kommt der Jaguar und tötet mich dort und frisst mich, sagte er. – „Nein, der tötet euch nicht, geht nur“, sagt *Karupé*. Sie sagen „Gut“ und rissen Barbasco aus, sehr viel. Und am Morgen ging er los mit der Frau. Er nahm casabe [Maniokbrot] mit und Koka und ging zum *Kuna yewinami* [See Name], wo das Jaguar-„pensamiento“ von *Karupé* die Leute tötet. Dann streuten sie das Gift *nawejichaka kajru nathajki'chaka kara*. Viele Fische starben und er fing viel. Einen Korb, ungefähr um halb sechs. Und sie aßen. und dann weinten sie. „Hier werden wir nicht aufwachen, hier wird uns der Jaguar töten“, sagten sie weinend, „und wir werden nicht ankommen“.

Da war ein Geist und der sagte: „Was sagt ihr Enkel?“ sagte er. „Nein, ich sage nichts mehr, sagte er und sie sprachen wie Leute, aber sahen ihn nicht. „Erzählt mir“, sagte er und dort erschien er wie Leute und sagte: „Erzählt mir“. „Nein“, „es ist so, dass uns *Karupé* losgeschickt hat, dann hat er den Jaguar geschickt, damit der uns töte. So macht er das, dafür hat er uns losgeschickt, deswegen weint unser „pensamiento“, Großvater“, sagte er. „Diesen Jaguar werde ich sofort umbringen, ängstigt euch nicht“, sagte *Jiña*. „Das nützt mir nichts, sofort bringe ich ihn um, weint nicht!“ Nun, dort gaben sie ihm Casabe zu essen und sie aßen. Dort bietet er ihm Koka an und dann kauten sie. Da war es schon halb sieben Uhr abends und der *Jiña* setzte sich neben sie. Dann sagten sie zu ihm: „Ungefähr um acht Uhr abends wird er den Jaguar schicken, und dann kommen sie schon, um uns zu töten“, sagte er. Darauf sagte der Geist zu ihnen: „Ängstigt euch nicht, ich werde euch sagen, wie wir vorgehen werden.“

Und [der Jaguar] heulte ganz nah der Stirnseite des Sees. „Jetzt kommt er gleich, gut“, sagte er, „ich werde nachsehen, was dieser Jaguar macht“, sagte der Geist. Und machte sich davon. Da kam der Jaguar, und er packte ihn am Schwanz und tötete ihn. Dann kam er und sie fragten ihn: „Was ist passiert?“. „Nein“, sagte er, „ich habe ihn umgebracht, der ist ein Kätzchen, das keine Kraft hat“, sagte

er, „ich habe ihn schon getötet“. Euch passiert gar nichts, ihr werdet hier aufwachen“, sagte ihnen der Geist. „Morgen früh macht ihr euch auf den Weg, dem Karupé müsst ihr nichts erzählen. Denn er wird euch nur fragen, ob ihr jemanden gesehen habt. Sagt ihm, dass ihr nichts gesehen habt, andernfalls tötet er mich“, sagte der Geist. „Ganz ruhig, warum sollten wir was sagen? Du hast ja schon sein Jaguar-„pensamiento“ getötet.“ Dann war der Geist weg. Sie flochten einen Korb, packten all den Fisch ein und machten sich auf den Weg.

Sie kamen an die Maloca von Karupé an und sagten: „Da ist der Fisch“. Er fragte sie: „Wie ist es euch ergangen? Habt ihr jemanden gesehen?“ „Nein“, sagten sie, wir haben niemanden gesehen.“ „Nein“, sagte er, „ihr habt jemanden gesehen, redet!“ „Nein“, sagten sie. „Gut, ich sage euch, dieser Geist hat schon mein Jaguar-„pensamiento“ umgebracht. Warum habt ihr das nicht gesagt? Gut“, sagt er zu den Söhnen. „Bringt diesen Jaguar, den sie umgebracht haben.“. „Gut“, sagten sie. Sie gingen weg. Da war der ziemlich große Jaguar aus dem Schmetterlingsort, er sah überhaupt nicht verletzt aus. Sie brachten ihn zu ihm. „Hier ist der Jaguar, Papa“, sagten sie. Und er sagte: „Nehmt viel Brennholz und stapelt es“, sagte Karupé, „gießt Kerzenwachs auf den Jaguar“. „Wir werden den ganzen Jaguar verbrennen“, sagte er. Als der Jaguar schon verbrannt war, schwohl der Arm von Karupé an. Und er sagte: „Nun, Sohn, es geht mir schlecht. Ich habe schon ungefähr neunzig Jahre gelebt und jetzt sterbe ich“. Jetzt sagte er: „Ich habe befohlen, mein „pensamiento“ zu verbrennen. Sie waren still. Der Jaguar war schon ganz verbrannt. Nun nahm er sein „pensamiento“ wie ein Hemd. Er machte alles wie ein traditioneller Arzt. Wie wir. Und er aß Leute. Und dieses Hemd heißt *yawi namaná*, *yawi júma* [das Gebet ihres Jaguars, Gesicht des Jaguars], der sich vom Hexer manipulieren lässt.

Er kam noch mal und nach seinem „magischen Stein“, dem „Herz des Kolibri“ [das Tierchen ist] so klein, dass es keinen Flügel hat *kaja la'keja mari'chuka penaje* [schon/Fähigkeit/Hexer-Gruppe/passend; „schon, die Vorrichtung, um ein Hexer zu sein“] Er nahm *mara'phi* [Stein des Heilens der] in der Zeit der Alten die Krankheit weggenommen hat, als man noch nicht allein heilen konnte. [Aber] der Stein fiel ihm runter, er konnte nicht mehr. Karupé sagte: „In fünf Minuten bin ich tot“. Er griff nach *karayurú*. Den gab er dem Sohn, damit er ein traditioneller Mediziner würde. Dort starb der Großvater der traditionellen Yukuna-Heiler. Und das Hemd von Karupé ging verloren, weil er es an einen anderen Ort mitnahm, sagten die Schamanen.

Der Sohn von ihm nannte sich *Malawichure*. Er hatte dieselbe Kraft. Er befolgte die Weisheit des Vaters, handhabte den Umgang mit den Tieren, kannte die *Karipulakena* im Himmel, er kannte alle, er besuchte sie, sie sind Steine. Ihre größte Fähigkeit bestand darin, sich unsichtbar zu machen. Er wartete auf einer Weide auf die Tiere. Als sie kamen, nahm er sie als Leute wahr. und Der Truthahngerier erwartete ihn frühmorgens um fünf fressend in der Pflanzung. Der Truthahngerier sagte zu ihm *we'makacho* und er verstand: „Was wirst du machen, wenn du tot bist“. Und er tötete niemals. Deshalb war seine Frau ärgerlich auf ihn. Wenn sich er auf der Jagd an der Ässtellen der Tenten [Vogel] befand und als diese „ña ña, ña“ rufen, verstand er die Frage: „Was machst du?“ Er sah sie als Tiere, aber erst, als eine andere Person sie getötet hatte. Wenn er beim Tapirkampf dabei war, dann betrachtete er die froh trinkenden und plaudernden Leute eine Weile und er konnte nicht töten. Wenn ihn jemand beschimpfte, bestrafte er ihn mit ein bisschen Fieber oder Ähnlichem und ging dann selber hin und heilte ihn wieder. Und er konnte sich rasch in einen Jaguar verwandeln. Aber eigentlich war das nicht ganz so, denn es war ein Abkommen, dass sie mit den Tieren hatten. Es war, als würden sie ihn als Jaguar empfinden. Aber in alten Zeiten wurden sie wirklich zum Jaguar -wie *Malawichure*.

(Augustín Yukuna 2002)

Seine Kraft bringt *Malawichure* dazu, den wesentlichen Aspekt der Tiere wahrzunehmen (vgl. den Schöpfungsmythos im ersten Kapitel). Obwohl er sich in „dieser Welt“ befindet, tritt er in Kontakt mit dem Zustand der „multinaturalen“ Gesellschaft des kosmischen Ursprungs, wo die menschliche Erscheinungsform mit ihren kommunikativen und interaktiven Bezügen der verschiedenen Arten einhergeht (Viveiros de Castro 1998). Das dem Schamanen eigene Einfühlungs- und Erkenntnisvermögen trägt ihn weit über die sichtbare Welt hinaus, in der die allgemeine Unterscheidung der Wesen regiert. Erst wenn das Lebensprinzip und das

„pensamiento“ eines Wesens den verstorbenen Körper verlassen haben, kann *Malawichure* dessen „Hemd“, das heißt, seinen tierischen Körper erkennen. Solange er lebt und diesem gegenübersteht, befindet er sich einer Person gegenüber, die ihm das Wort führt, nicht aber gegenüber einem von ihm entfernten Wesen, das –stumm und weit weg– und möglicherweise eine Beute wäre. Er tötet seinesgleichen nicht, obwohl ihm das die Kritik seiner Frau und anderer Mitbewohner einträgt. Wenn seine Gegner ihm deshalb lästig werden, bestraft er sie, aber im Einklang mit seiner friedlichen Lebensweise verzichtet er darauf, sie zu töten – so der Mythos.

Wenn diese Veranlagung zur Kommunikation den *Malawichure* aber von der Jagd abhält, dann deshalb, weil er im „menschlichsten“ allen Empfindens verwurzelt ist, im „gesamtmenschlichen“, kommunikativen und zwischenmenschlichen Sinn, der den Ursprung aller Wesen beherrscht. Anders dagegen *Karupé*, der Schlangen-Jaguar-Schamane: er ist auf Plünderung aus, was sich in einer betrügerischen und schwierigen Kommunikation äußert. Der Mythos veranschaulicht verschiedene Arten der Kommunikation und stellt sie einander gegenüber. Die unbegrenzte Kommunikation des *Malawichure* ist ebenso schwierig wie der eingeschränkte Dialog des Schlangen-Jaguar-Schamanen, sobald er bloßgestellt wird oder versucht, die Absichten der Anderen zu ermitteln. Dieser private Gebrauch der Sprache steht hier dem interaktiven Gebrauch der Sprache mit ihren vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten gegenüber. Der Schwindel erweist sich als der ertragreichere Weg, sobald er zum Erfolg führt, um die Verwandten in die Falle zu locken, und wegen der Treue des Helfers. Beide Fälle sind verknüpft mit der Plünderung, sei es gegenüber seinesgleichen – einer verbotenen Speise – oder der der Fische – einer angemessenen Speise – zusammen mit einem Angreifer, den man nicht verzehrt. Von diesen beiden Fällen bietet der der angemessenen Speise und die Verteidigung des eigenen Lebens eine formalisierte Vorlage der Kommunikation: Das Paar der „Opfer“ 1.) grüßt, 2.) nimmt den Besucher auf (einen Anderen, einen Geist), 3.) bietet ihm Speise an, 4.) gibt ihm Koka als Einleitung des 5.) Dialogs. Dieses Vorgehen beim Austausch erscheint als angemessenes Verhalten unter Verschiedenen, das einer Verbindung unter beiden Raum gibt. Am Ende steht das Weinen als elementarste Form der Kommunikation, das nicht vorgibt, eine Botschaft an den Anderen zu sein. Hier trägt es zu einem glücklichen Ausgang bei. Diese formlose Kommunikation überwindet den Unterschied zwischen dem unsichtbaren Geist und dem Opfer. Das Weinen öffnet den Weg zu einer Kommunikation zwischen Angehörigen verschiedener Spezies, die ursprünglich ein Privileg des Schamanen ist. Sie stützt sich hierbei nicht auf eine angeborene und ausgebildete Empfindsamkeit,

sondern auf die Einheit Gefühl-Zeichen-Botschaft-Handeln, die völlige Kommunikation, die „Wahrheit“ des Leidens. (vgl. Hill 1990 im Bezug auf eine Diskussion über das Weinen in den Erzählungen, an einem lateinamerikanischen Beispiel).

Nachdem die Absichten und Angewohnheiten von *Karupé* dargelegt worden sind, macht die Erzählung einen etwas undurchsichtigen Exkurs. Es wird berichtet, dass er – schon alt geworden – seinen Enkel heilen will, dies aber nicht kann, weil im oder beim „pensamiento“ des Kleinen ein *jiña* ist, ein unsichtbarer und starker Geist, den der Großvater nicht besiegen kann. Dieser offensichtlich einzigartige Vorfall ist ein Omen. Er nimmt das Eingreifen des Geistes in den Konflikt vorweg, in dem das Leben des alten Schamanen enden wird. In zweiter Linie kündigt er eine andere Begebenheit an, deren Hauptdarsteller und Sieger ein Enkel des *Karupé* ist; ein Ereignis, das sich am Ende des Mythos entwickelt und das wir als Anhang in der vollständigen Version vorstellen. Das Thema des – hier nicht verschrifteten – letzten Teils des Mythos ist der Verlust des Schamanen an Kraft und Selbstbestimmung aufgrund seines Älterwerdens. Die Enkel des Großvaters werden stärkere Schamanen sein als die spätgeborenen Söhne des Alten, weil die Jüngeren eine weniger gute Ausbildung erhalten, als die Vitalität des Meisters nachlässt (vgl. die Version und die Kommentare in dieser Hinsicht von van der Hammen 1992).

Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Schamanen *Malawichure* und *Karupé* ist ein körperlicher. Ersterer bewahrt seine menschliche Gestalt, wenn er jagen geht, und erhält sich so die allgemeine, noch nicht unterschiedene Erscheinung der Wesen des Ursprungs. Der andere hingegen wird eingangs als „Schlangenfamilie“ vorgestellt, als einer, der Schlangen veranlasst, Leute zu töten, und dann – gealtert – sein „pensamiento“ in Jaguargestalt aussendet, um seine eigenen Leute zu jagen. Es handelt sich um dieselbe schamanische Praxis, die wir im vorangegangenen Kapitel kennen gelernt haben: das „pensamiento“ als Schlange loszuschicken, damit es die Kröte trifft, die im Dunkeln singt. In diesem Fall wird die Intuition und die Absicht oder der Wille des „pensamiento“, diese räuberische Eigenschaft, einem Jaguar eingepflanzt. Wie Augustín Yukuna (2002) am Ende des letzten Kapitels erklärt, vollzieht sich diese Inkorporation, wenn einige Jaguare zusammen mit der Person des Schamanen aufwachsen. Sie sehen in der Nacht, sie sind über alles im Bilde und sie gehorchen ihm. Aber diese Beziehungen der „Begleitung“ - der Unterstützung beim Heilen wie sie Augustín Yukuna beschreibt – und der Wachsamkeit zwischen Jaguaren und Schamanen, wie Faustino Matapí (2002) anmerkt, werden dann schwierig, wenn die Möglichkeit eintritt, Menschenfleisch zu essen.

Augustín Yukuna (2002) deutet an, dass der Wunsch, menschliches Fleisch zu essen, sowohl im Schamanen, als auch in den Jaguaren aufsteigen kann. Genau das ist der krisenhafte Höhepunkt der Beziehung zwischen beiden. Für *Karupé* ist der Tod die Folge dessen, dass er diesem Wunsch nachgegeben und seine Verwandten verschlungen hat. Der Schamane bricht in dem Moment zusammen, in dem er „seinen“ Jaguar getötet hat, aber er stirbt erst, als jenes „Hemd“ verbrannt worden ist - nachdem seine Arme wegen des Feuers angeschwollen sind, das eigentlich den Jaguar verbrennt. Diese Episode erinnert an eine Episode aus einem anderen Mythos, in dem die Hauptperson der Hexenmeister *Yawi chi'nárikana* ist (Jaguar Vorfahr des Jaguars). Dieser schickt seinen Schwiegersohn, um für ihn Halbaffen zu jagen. „In der Sprache des Jaguars“, sagt der Erzähler Juan Carlos Yukuna (2002), „bedeutet das, dass er Leute auffressen will. Der Schwiegersohn bekommt einige Pfeile von seinem Schwiegervater und kehrt mit der Beute zurück. Er behält allerdings einen Teil zurück. Der Jaguar fragt nach der fehlenden Beute bzw. seinem Pfeil. „Das Tier ist damit entkommen“, erklärt der Jäger, woraufhin der Alte vor Schmerzen zu schreien beginnt: „Meine Rippen! Meine Rippen!“ Seine Klagen verstummen erst, als der Schwiegersohn die Beute zurückgegeben hat. Diese Beispiele der Wesensübereinstimmung zwischen dem Schamanen und dem Tier bedeuten eine Gefahr für die Gruppe der Verwandten, sobald die Übereinkunft zur Zusammenarbeit zwischen dem Schamanen und den Jaguaren verletzt wird. Um Zusammenarbeit und Zusammenleben der hilfreichen Jaguare mit dem Schamanen im Rahmen der in der Gruppe anerkannten Regeln aufrecht zu erhalten, muss Letzterer – laut Augustín Yukuna (2002) die folgenden Regeln einhalten: 1. Speisevorschriften beachten, 2. sexuelle Enthaltsamkeit üben und sich von Frauen fern halten, die gerade menstruieren oder kürzlich geboren haben, 3. niemanden töten. Die Reihenfolge deutet auf die Schwere der Regelverletzung und ihre Folgen hin. Wenn man die erste Regel verletzt, dann „gehen sie mit dem Schamanenmeister und bieten den *ja'piakana* Koka an. Alle versammeln sich und heilen ihn gemeinsam. Da nun alles wieder normal ist, gehen sie nicht dorthin, wo *yawichi'narikana* ist. Sie bestrafen ihn nur dafür, dass er die Diät nicht eingehalten hat ...“ (Augustín Yukuna 2002). Wenn man die zweite Regel verletzt, „sterben [die Schüler] auf der Stelle und wenn sie doch nicht sterben, verflucht sie [oder ihn] *yawi chi'narikana* [der mächtige Ahn der Jaguare] und schon taugt er zu nichts mehr ...“, [Augustín Yukuna 2002). Wenn man die dritte Regel verletzt, dann „... gewöhnen sich diese *yawi*, die Jaguare, daran, Fleisch zu essen, oder vielmehr die *ja'piakana*, denn sie sind Jaguare.“ Und weiter: „Wenn er [den Jaguaren] die Erlaubnis gibt, dann machen sie das, aber wenn er Menschenfleisch isst, dann schadet er sich selbst, weil es allem, was er heilt, schlecht geht. Und dann muss man sehr aufpassen, denn jene selber trachten danach, einen zu töten.“ (Augustín Yukuna 2002).

Im Gegensatz zu den oben zitierten Verboten steht eine positive Formulierung, die direkt mit ihnen zusammenhängt: [die Jaguare und die Schüler] werden bei Kräften gehalten mit der Kraft des *Mambe*, des Tabaks ...“. Und weiter: „Weil die Jungen der Katzen [des Jaguars] wachsen und sich von der Kraft ernähren, die er geistig besitzt, deshalb sind sie es, die die Leute mittels der Kraft des *Mambe* und des Tabaks heilen, den sie ihnen anbieten.“ Der Schamanismus begreift sich selbst also als einen „spirituellen“ Raum, woher die Kraft vom „pensamiento“ rührt und mit Koka und Tabak genährt und wirksam gemacht wird, den „Speisen“ des „pensamiento“ und den besonderen Kommunikationsmitteln zwischen den Arten und mit den mächtigen Wesen. In den Jahren der Ausbildung zwischen dem zehnten und dem fünfzehnten Lebensjahr sind die Einschränkungen kritisch, sagt Augustín Yukuna (2002). Später dann können mit der erworbenen Festigkeit und Kraft die Speisen und die Frauen für ihn geheilt werden.

Wenn es der Schamane seinen Tieren erlaubt, „dann gewöhnen sich diese Jaguare daran, Fleisch zu essen oder *ja'piakana*, weil sie Jaguare sind“, (Hervorhebung durch den Autor) (Augustín Yukuna 2002). Die Jaguare erlangen durch das Blut und den Verzehr von Fleisch

ihre eigenen Fähigkeiten zurück, während sie die Koka und den Tabak wertlos zurücklassen, mit deren Hilfe einst die Beziehung zum Schamanen hergestellt wurde. Wenn aber genau dieser Schamane Menschenfleisch verzehrt, dann verwandelt er sich unwiderruflich in einen Jaguar. Er kann dann das „Hemd“ nicht mehr ausziehen, das er zuvor nach Belieben an- oder ablegen konnte, seine Arme und Krallen ebenso wie seine Rippen verschmelzen zu einem Glied. Das hat nichts gemein mit dem Modell des Zusammenlebens von verschiedenen Wesen, das Augustin Yukuna (2002) beschreibt: „[die Jaguare] sind gern bei ihm [dem Schamanen] – sowie die *Mojojoy*-[Würmer] gern in der *Canangucho*-Palme sind.“ Diese Sichtweise, die von jeglicher Spannung entfernt ist, die durch die Jagd erzeugt wird, entwirft als Ideal des Zusammenlebens eine Art Schwangerschaft: *kanupa* – Heilung des *Mojojoy*-Wurmes, *kanupá* Schwangerschaft (ACIMA Wörterbuch 2002). Die Larven des *Mojojoy* wachsen und ernähren sich im Inneren gefallener abgestorbener Palmen, besonders in der *Milpeso*-Palme, bis sie sich in Käfer verwandeln. Der Schamane hält den Kontakt mit den mächtigen Wesen und den Ahnen mittels der Koka (die kein Lebensmittel ist) aufrecht – ähnlich wie die Würmer, die sich von der gefallenen Palme nähren. Beide Beziehungen vollziehen sich zwischen Lebenden (*kajmuni*) und Wesen „ohne Blut“. Alledem zufolge ist das Idealbild des Schamanen, der seine Jaguar-Fähigkeiten pflegt, das einer „in der Schwangerschaft leblosen Mutter“ – also eine neue Auslegung der Rolle der Frauen in der Reproduktion, die wir im ersten Kapitel kennen gelernt haben.

Die weibliche Fortpflanzung und die Ernährung im männlichen Spannungsfeld des „pensamiento“ erlebt der mächtige Schamane, der nicht tötet und auch nicht jagt. Dieser Konflikt taucht als Thema in verschiedenen Mythen auf. Der Sänger *Gusano* (= Wurm) geht nicht auf die Jagd, weil er die Rassel in seiner Maloca verschönert. Seine Frau bestraft er, weil sie ihm vorwirft, dass er keine Nahrung herbeischafft, indem er das „pensamiento“ des Pflanzenanbaus mit sich in den Himmel nimmt (Hammen 1992). Der erste Jugendliche, der die Gesänge erlernt – so erzählt Iván Matapí (1999) – schafft dies, weil er die Falle meidet, die seinen Brüdern zum Verhängnis wurde: er verweigert sich der mächtigen Frau, die ihnen ihre sexuellen Dienst anbietet. Als der Junge aus der Welt der Musik zurückkommt, in der alle Dinge unsichtbar sind, beachtet seine Mutter die Ratschläge ihres Sohnes nicht. Sie gibt ihm alsbald zu essen und bringt ihn damit zu Tode. Als er tot und bereits begraben ist, sein Kopf aber aus dem Grab hervorragt, ertönen aus seinem Mund zum ersten Mal die rituellen Gesänge in die Welt. Die Bedeutung, die Aneignung und die Ausübung der Rituale ist den

mythischen Personen *Kawiri'mi* und *Kawáriri* zugeordnet (ACIMA Wörterbuch - ohne Datum -).

Im Mythos von *Karupé* und in den gerade angeführten Episoden stehen Schamanismus und Ritual dem Leben, der Nahrung und der Frau gegenüber. Die beiden nun folgenden Mythen werden diesen Konflikt noch einmal zum Ausdruck bringen, aber anders als im bereits wiedergegebenen Mythos, der den Jaguar-Schamanen in einen Gegensatz zum „Geist“-Schamanen stellt (dem, der mit der Beute redet und nicht jagt). In der folgenden Geschichte finden wir einen vermittelten Vorschlag: die Rituale und das Bündnis als geordnete Vorgehensweisen für die Verständigung und die Fortpflanzung innerhalb der Gruppe. Die neue Sichtweise, die beide Erzählungen gemeinsam haben, verdankt sich einem Perspektivenwechsel: wo zuvor der Schamane stand, befindet sich nun der Vorsteher der Maloca-Gemeinschaft, der *Maloquero*. Er muss die Erwartungen seiner Gruppe und seiner Verwandten erfüllen. Über ihn vollzieht sich die formelle Kommunikation im Gegensatz zur vielfältigen individuellen Kommunikation. Das Thema „Nahrung und Körper“, das in allen Erzählungen behandelt wird, erscheint im ersten Mythos als Raub und im zweiten taucht es als Verwandlung des Körpers auf, die die Beziehung zwischen verwandten sozialen Gruppen ermöglicht.

IV.2 Einen Körper haben oder nicht haben: *Majnorí* und *Kari*

Im Folgenden stelle ich die Erzählsequenzen der Mythen (siehe die vollständige Version des *Kari*-Mythos im Anhang) im Wortlaut vor, die man sozusagen übereinander legen kann, um sie zu vergleichen. Nachdem ich jeden einzelnen Mythos interpretiert hatte (vgl. Vásquez 1986), fand ich heraus, dass sie genügend Gemeinsamkeiten aufweisen, die es erlauben, sie als Varianten ein und derselben Struktur zu untersuchen. Demzufolge schlage ich schließlich vor, beide Mythen als einen einzigen anzusehen und zu interpretieren.

	<i>Majnorí</i>	<i>Kari</i>
1	Halbwaise, mutterlos (der inzestuöse Vater ist abwesend)	Vollwaise
2	Nachdem er die Mutter des <i>Majnorí</i> getötet und gefressen hat, verfolgt ihn der Jaguar <i>Je'ri</i> , sein	Da er keine Eltern hat, wird er von seinen Kusinen, (affinale Verwandten), misshandelt und erniedrigt.

	<i>Majnorí</i>	<i>Kari</i>
	Onkel mütterlicherseits (affinal), um ihn ebenfalls zu töten.	
3	Im Fluss schützt ihn der Pate Garnele.	Der Onkel mütterlicherseits birgt ihn in seiner Maloca.
4	Der Säugling wechselt die körperliche Gestalt, die tierischen „Hemden“ (Fische, Kröte, Grille), um dem Jaguar zu entfliehen.	Er bleibt schmutzig, weil er sich nicht badet, lebt unterernährt und wächst nicht; [Variante] in der Gefahr Hungers zu sterben geht er dorthin, wo sein Vater lebt.
5	Der Jaguar organisiert einen Fischzug, um den jungen Fisch <i>Majnorí</i> zu fangen. Als sie das Wasser mit Barbasco vergiften, droht <i>Majnorí</i> zu sterben. Aber sein Großvater <i>Je'chú</i> fischt ihn und rettet ihn davor, dem Jaguar in die Falle zu gehen.	Das Kind schlägt seinen Verwandten vor, im See des Vaters fischen zu gehen. Sie sehen viele Fische, aber als sie <i>Barbasco</i> -Gift in das Wasser geben, fangen sie fast nichts. Sie gehen wütend weg. [Variante]. Das Schutztier von <i>Kari</i> tötet auf <i>Kari's</i> Wunsch hin den Tapir, der ihm lästig ist. Obwohl <i>Kari</i> als Jäger das Recht auf einen Teil der Beute hat, nehmen die Neffen das ganze Fleisch mit sich. <i>Kari</i> wird wütend.
6	Im Haus des Großvaters, der <i>Majnorí</i> in einen Kolibri verwandelt, versucht der Jaguar vergeblich, ihn zu töten.	Die Fische sind in Sicherheit aufgrund der Hexerei der Boa, die am Grund des Sees lebt.
7	Das Kind geht ins Wasser zurück, aus dem es nicht herauskommen möchte.	Das Kind bleibt allein am See, um herauszufinden, was passiert ist. [Variante] Auf den Wunsch der Großmutter hin badet das Kind im Bach, um zu wachsen.
8	Der Großvater fängt ihn mit einer Falle und nimmt ihn mit sich.	Die Boa, die am Grund des Sees wohnt, taucht auf und stellt sich als sein Großvater vor.
9	Der Großvater heilt ihn, so dass er nicht mehr ins Wasser zurückkehrt und bei ihm in seiner Maloca wohnen bleibt.	Der Enkel bietet dem Großvater seine Hilfe an und es gelingt ihm, die Augen wieder zu beschaffen, die ein feindlicher Schamane diesem entwendet hat. Der sehende Großvater begleitet <i>Kari</i> .

	<i>Majnorí</i>	<i>Kari</i>
10	Damit <i>Majnorí</i> den Jaguar gefahrlos besuchen kann, heilt der Alte seinen Kopf mit einem Stein und mit Gift.	Als der Großvater endlich seinen heruntergekommenen Enkel zu Gesicht bekommt, hat er Mitleid mit ihm und verwandelt den Körper des Kindes mit Hilfe des Yuruparí-Rituals.
11	<i>Majnorí</i> und sein Großvater besuchen den Jaguar. Obwohl dieser den Jungen als seinen jüngeren Sohn vorstellt, versucht der Jaguar, ihn sofort zu töten. Aber die Heilung und dann seine eigene Schlaueit lassen ihn gegenüber dem Jaguar im Vorteil sein.	Mit einem neuen Körper erhält der Junge von einem Großvater den Namen seines Vaters <i>Kari</i> , sein Vermögen und seine Gefolgsleute. Bereits zum Hausvorsteher aufgestiegen, lädt er sich gegen die herablassende Ungläubigkeit der Cousins und Cousinen zu seinem Onkel ein.
12	Im Hintergrund eines friedlichen Ausflugs zum Koka-Sammeln entwickelt sich ein tödlicher Zweikampf mit Hexerei. <i>Majnorí</i> tötet den Jaguar aber erweckt ihn aus dem Tod zurück.	Der Onkel lädt <i>Kari</i> zum Tanz in sein Ovalhaus ein. Aber <i>Kari</i> sendet ihm Boten mit einer kleinen Menge <i>popay</i> -Fackeln. Jedoch befolgen seine Cousins <i>Kari</i> 's Hinweise nicht ein stärkeres Gerüst dafür zu bauen. Als die Konstruktion bricht, sind sie endlich dazu gezwungen auf <i>Kari</i> zu hören.
13	<i>Majnorí</i> und der Jaguar verwandeln sich von da an in Spielkameraden beim Kreiselspiel, wobei derjenige gewinnt, der den Kreisel des anderen zerbricht. <i>Majnorí</i> kommt mit Hilfe seines Großvaters in den Besitz eines Zauberkreisels und gewinnt.	Die Boten sollten vom Onkel Proben des Manioks mitbringen. Mittels der Qualität der Stärke ihres Manioks kann <i>Kari</i> ermitteln, welche der Cousinen für ihn die geeignete Frau sei. Der Großvater empfiehlt weniger auf Äußerlichkeiten als auf innere Qualitäten zu achten, da ersteres mit Zauberei veränderbar sei.
14	Um sich zu rächen, begibt er sich zum Aufenthaltsort des Jaguars. Er tötet dessen Mutter und räuchert ihren Körper.	Er kommt zum Tanz am Ovalhaus an, wo seine Cousinen den nun stattlichen <i>Kari</i> nicht wiedererkennen. Er verschmäht die Älteren und tanzt ausschließlich mit der Jüngeren, die am geeignetesten ist.
15	Der Geruch des Fleisches lockt die Jaguare an. Sie essen das Fleisch aber bemerken dann, dass es ihre Mutter war. Sie beweinen sie und essen sie dann weiter. Dann gelingt es <i>Majnorí</i> die Jaguare	Die Onkel liefern die junge Frau aus, aber <i>Kari</i> sucht die Rache: er verwandelt das Ovalhaus in eine Mineralquelle [wo Tiere zum Lecken vorbeikommen] und seine Cousins und deren „Leute“ in Tapire und

	<i>Majnorí</i>	<i>Kari</i>
	zu töten.	Papageien.
16	Obwohl <i>Je'ri</i> aufersteht, sperrt <i>Majnorí</i> ihn und seine Brüder für ewig in ein Bergtal ein.	Seinen Onkel verwandelt er in einen unsterblichen Canangucho-palmen-hain.
17	Jemand raubt die Guacure-Früchte, die <i>Majnorí</i> mit dem Jaguar zusammen geerntet hat. Mit Hilfe seines Großvaters stellt er eine Falle auf und fängt den Räuber, einen Tapir.	Das Stärkemehl des Großvater <i>Je'chú</i> , mit dem man Ananasbier herstellt, wird gestohlen. Dem Dieb gelingt es, nach mehreren misslungenen Versuchen, es zu <i>Kari</i> zu bringen.
18	<i>Majnorí</i> hat jedoch seinen eigenen Großvater gefangen, der ihn bittet, ihn mit Pfeffer zu bestreuen und sein „Kleid“, das Tapirleder, zu behalten, statt ihn zu töten.	Nachdem sie an das Ananasbier gelangt sind, bringt der Großvater Boa <i>Kari</i> bei, wie man das Ananasstärkemehl heilt, um Probleme zu vermeiden, die beim Trinken auftauchen könnten.
19	<i>Majnorí</i> fängt Fische, die jedoch die Frau seines Onkels Regenbogen ihrem Geliebten, dem Häuptling der Bienen, schenkt. <i>Majnorí</i> tötet ihn und rettet dann seine Verwandten vor dem Angriff der Bienen.	Großvater Boa ist böse auf den Enkel und dessen Leute, weil diese ihn nicht, wie versprochen, zum Ananasbier eingeladen haben. Der Alte bestraft sie, indem er sie verlässt und das „pensamiento“ [die Vitalität] der kultivierten Pflanzen mit sich nimmt.
20	Weil die Neffen seine Anpflanzungen übel zurichten, schickt <i>Majnorí</i> sie, Ananas zu sammeln, vor denen sie sich erschrecken, denn die Früchte entpuppen sich als Krieger.	Das Maniok und die Anpflanzungen verwandeln sich in wilde Knollen und der Garten wird unbrauchbar.
21	Als sie <i>Majnorí's</i> Essen ohne seine Erlaubnis nehmen, sterben die jungen Leute im Feuer.	<i>Kari's</i> Leute haben nichts zu essen und verlassen das Ovalhaus.
22	<i>Majnorí</i> tötet seinen Schwager <i>Kara</i> , den Häuptling der Fische, mit dem ihn seine Frau betrogen hat. Die Fische erklären den Krieg, um ihren Häuptling zu rächen. Vor deren Verfolgung rettet ihn die Garnele, in dem sie ihm hilft, in den Himmel zu fliehen.	<i>Kari</i> bleibt allein, dazu verurteilt wilde Pflanzen zu essen und wie ein Maku-Indianer, ein Nomade, zu leben.
23	Als fast alle Fische tot sind, bieten die übrig gebliebenen den Frieden an.	Der Großvater hat Mitleid und kommt mit dem „pensamiento“ der kultivierten Pflanzen zurück.

	<i>Majnorí</i>	<i>Kari</i>
24	Sie zelebrieren ein Ritual, um ihre Freundschaft zu besiegeln.	Der Großvater erscheint als Kröte, der singend nach seinem Enkel ruft.
25	Dann macht sich <i>Majnorí</i> auf die Suche nach Tabak und später nach Kriegswaffen.	<i>Kari</i> schickt seine Frau, den Großvater zu suchen.
26	<i>Majnorí</i> rettet sein Leben, indem er nichts von den Speisen des Herrn des Tabaks isst. Seine Begleiter sterben, als sie den Schmeicheleien der Herrinnen der Waffen nachgeben. Nichtsdestotrotz kommt er in den Besitz dieser Güter.	Der Großvater bleibt schweigsam und sie kommt mit leeren Händen zurück. Daraufhin versucht er es selbst, aber als er den Großvater mit <i>popay</i> -Fackel beleuchtet, verwandelt sich der beleidigte Großvater in einen Pilz.
27	Am Ende steigt <i>Majnorí</i> als einer der beiden Regenbögen auf.	<i>Kari</i> ist müde und zieht es vor, in den Himmel zurückzukehren, wo seine Verwandten wohnen, die Herren der Speisen und ihre Leute.

Übersicht 1. Vergleichbare Reihen von Handlungen im *Majnorí* und *Kari* Mythos

Majnorí kämpft, damit der kannibalische Jaguar ihn nicht tötet und verschlingt, so wie es seiner Mutter widerfahren war. Diese Verfolgungsjagd hat das Ziel, den Helden in eine Speise zu verwandeln, aber dieser wechselt ständig seine Gestalt. Später nimmt er selbst, allerdings als Angreifer, an schweren Kämpfen gegen die Bienen und gegen die Fische teil, die selbst Speise produzieren oder eine solche sind. Auch sein Großvater *Je'chú* wechselt den Körper und raubt auf diese Weise die Speise von *Majnorí*, der ihn fängt und bestraft und zum Ausgleich den Tapirkörper des Alten bekommt. Die Verfolgungen und diese Konflikte problematisieren die Identität, verstanden als Wechsel zwischen den beiden antagonistischen Polen Beute oder Jäger (vgl. die Wichtigkeit dieses Dilemmas bei Viveiros de Castro 1998). Parallel zu der Welt der Jagd erscheint die eheliche Beziehung (Hammen 1992, entfaltet dieses Thema). Zunächst besteht die Schwierigkeit darin, die geeignete Frau zu finden. Man weiß nicht, wie *Majnorí* an einige unsichtbare, aber sehr arbeitsame Frauen kommt. Sie selbst sind „Nahrung“ – ihre Vaginas sind süße Speise. Aber er verlässt das Ovalhaus, ohne sich um seine Verpflichtungen zu kümmern. Dann kommt er in den Besitz einer schönen Fischfrau. Gleichwohl betrügt sie ihn mit seinem eigenen Verwandten: noch ein Inzest so wie der, dem

der Held entstammt. Er tötet den Liebhaber und muss dann einen Krieg gegen die Fischleute anfangen, die ihren Häuptling retten wollen. Diese Schwäger, die sich bekriegen, sind fast so weit, sich gegenseitig auszurotten, als sie beschließen, den Frieden durch ein Ritual zu besiegeln. *Majnor*i nimmt an diesem Ritual mit den Schwägern teil, bei dem nach der Tradition die Speisen der Gastgeber verzehrt werden und man um Ehefrauen wirbt. Aber er wird um keine Frau mehr freien.

Kari'rimi hat einen ausgehungerten und schmutzigen Körper, der seiner Bedeutungslosigkeit als Waisenkind entspricht. Alles soll sich in dem Moment ändern, wo der Junge seinem Großvater hilft, dessen Kräfte zurückzuerlangen und sich so die Blutsverwandtschaft mit dem Alten zunutze macht. Der Großvater initiiert den Waisenknaben, er schickt ihn an den Fluß, um Yuruparí zu „sehen“, womit der Junge einen Menschenkörper bekommt und Zugang zu den Kräften, den Gütern und der Identität seines Vaters *Kari* erhält. Mit dieser Körper-Identität wird *Kari* zum Vorsteher des Ovalhauses, zum Tänzer und Mediziner und kann sich an den Seinen rächen. Aber später, als der neue *Kari* mit den Seinen das Ritual des Ananasbieres vollzieht, lässt er es dem Großvater gegenüber an Höflichkeit fehlen und verliert zur Strafe den Zauber des Pflanzenanbaus, die Grundlage des Lebens im Ovalhaus. Die Moral ist die, dass - sobald eine Identität erlangt wurde, zugleich die Unterscheidung zwischen Verwandten und Blutsverwandten entsteht, - die Gefahr darin besteht, dass die Beziehungen zu letzteren, mit denen die Abstammung geteilt wird, leiden. Sie sind die Grundlage der Identität, die Erzählungen sich in der angemessenen Leitung des Ovalhauses ausdrückt: der Nahrungsmittelherstellung, des sozialen Lebens, der Rituale und Heilungen. Dem Mythos zufolge ist es ein nicht wieder gut zu machender Fehler, die Unterstützung der Blutsverwandten zu verlieren. Nimmt man die beiden Mythen als ein und dieselbe Bedeutungsstruktur, dann stellt *Kari'rimi* den „geringsten“ Körper dar. Er ist die Negation des Körpers und der Person. Für ihn gibt es keine Speise. Er gerät nicht einmal in *Majnor*i's Konflikt, Beute oder Jäger zu sein. Aber der Waise verwandelt sich mittels Yuriparí in eine Person, etwas, das *Majnor*i nie passiert, dem ewig jungen Mann, der weder mit seiner Hausgemeinschaft noch mit seinen Frauen Erfolg hat. Die Verwandlung, die das Initiationsritual in Gang setzt, manifestiert sich in einem Körper, der genau genommen die Überwindung des Dilemmas, „Speise sein/Esser sein“ erlaubt und übergeht in die Spannung zwischen dem Aufrechterhalten der Bindungen durch Heirat und dem Dasein als guter Blutsverwandter. In der „starken“ Position des Vorstehers der Hausgemeinschaft hat dieser die faktische Macht, denn die Speise ist etwas, das man mit Zauberei beherrscht, ob durch

Jagd oder Anbau gewonnen. Im Mythos von *Karupé* sahen wir, wie er diese Rolle übertreibt oder bedeutungslos werden lässt. Aber wenn eine Person mit dem Körper falsch umgeht, dann läuft sie Gefahr, sich wie *Kari* in ein elendes *Wejapuni* ohne Besitz oder kulturelles Erbe zu verwandeln, ohne wieder in den Status des Waisen zurückzukehren.

Auf einer abstrakteren Ebene (siehe Tafel 1) entfaltet das zentrale Thema der Meta-Erzählung (die *Majnorí* und *Kari* gemeinsam haben) zwei Probleme der Yukuna-Matapí-Person: ein existentielles, der Gegensatz zwischen Speise und Esser, und ein soziologisch-politisches, das sich in der Beziehung zwischen angeheirateter Verwandtschaft und Blutsverwandtschaft ausdrückt. Beide sind über den Körper miteinander verbunden in seiner Entwicklung und seiner Zerstörung, und in seiner Produktion durch die Beziehung zwischen Gruppen. Diese Konflikte drücken sich in den Termini der kollektiven Interaktion aus, wo sich Speise, Esser, individueller Körper und kollektiver Körper gegenseitig brauchen, um am Leben zu bleiben, sei es über die gemeinsame Arbeit (Fischen, Ernten von Koka oder Früchten), dem Spiel oder den Ritualen und der Ehe, während Hunger, Krieg, Einsamkeit, Schmutz, beuteloses Fischen und böse Zauberei (die die Nächsten umbringt und die eigenen Verwandten quält) als Negation oder Perversion dieser Interaktion mit dem Anderen erscheinen.

Diese soziale Lebensweise, die die Interaktion so betont, zeichnet sich durch eine besondere Eigenschaft aus: ständige Spannung und ständiger Wettbewerb – und zwar dauerhaft – zwischen verschiedenen Instanzen: aggressiver Zauber ist hinter dem Spiel, den Arbeiten im Haushalt, dem Ritual, der Brautsuche, ebenso wie hinter dem Krieg und dem Hunger. Der Andere erscheint als Verwandter, als Beute, als Räuber oder Feind – eine ständig spannungsgeladene Position, die nur im Zusammenhang ihren Sinn erhält: Gast, Arbeitskamerad, Gastgeber, Verwandter, Schwager, Ehefrau, blutverwandter Großvater. Ein jeder kann direkt wahrgenommen werden oder sich, aufgrund eines Wandels der Umstände, in einen Kampfgegner oder Feind verwandeln. Die beiden Mythen entwerfen als Spielregel eine Spannung zwischen Offensive und Defensive – die Daseinsberechtigung des Schamanismus –, aber sie stellen ihr den Vollzug der festlichen Rituale, der Ehen und des Spiels als Alternative gegenüber, die an die Friedlichkeit und die Aufrechterhaltung der Gruppe und an die Sorgen und Aufgaben des Vorstehers der Hausgemeinschaft geknüpft ist. In diesen Erzählungen steht der Schamane für die existentiellen Sorgen und der Hausvorsteher für die sozialen; durch sie definieren sich die beiden Gesichtspunkte, auf denen diese Lebensweise beruht (vgl. E. Reichel 1987), zu einer teilweise ähnlichen Sichtweise.

Nachdem ich sie interpretiert habe, werde ich im Folgenden die beiden Mythen als Varianten ein- und desselben Mythos analysieren. Der Erzählfluss (horizontal) ist in nummerierte Aussagen oder Mytheme aufgeteilt, sowie in der vorherigen Darstellung, und sortiert in drei vertikale Bündel oder „Pakete“ (Thema 1, Thema 2 und Vermittlung zwischen Thema 1 und Thema 2), die ihren Bedeutungswert durch die Gegenüberstellung mit ihrem Gegenpol erlangen, wodurch sich eine Bedeutungsstruktur ergibt (Lévi-Strauss, 1968).

Sobald ich die beiden Mythen analysiert habe, werde ich den Prozess der Verwandlung des *Kari'rimi* untersuchen – die Produktion eines neuen Körpers durch das Yuruparí-Ritual.

Soziologisches Thema			Vermittlung	Existentielles Thema		
Spannung unter affinen Verwandten	Unterstützung durch Blutsverwandte	Negation der sozialen Bande	Arbeit, Ritual, Spiel, Ehe	Negation Identität	Speise, Getränk und kulturelle Güter	Körper
2. Verfolgung oder Misshandlung durch affine Verwandte,		1. Das Waisenkind.				
	3. trotzdem überlebt oder entkommt er mit Hilfe eines affinen Onkel oder eines Paten.			4. Verwandelt sich ständig oder hat keinen passenden Körper, lebt im Wasser oder badet sich nicht, flieht oder zieht um.		
	8. Der Großvater und das Kind treffen sich.			5. Beute oder Jäger, der Held nimmt an einem erfolglosen Fischzug, einer erfolglosen Jagd teil.	6. Die Zauberei des Großvaters schützt die Beute.	7. Der Junge sucht im Wasser eine Lösung.
	9. Durch eine vom Großvater vollzogene Heilung oder aufgrund der Hilfe des Enkels an den Großvater, erkennen sie sich beide außerhalb des Wassers.					10. Der Held empfängt von seinem Großvater eine Heilung seines Körpers.
			12. Nach der Arbeit oder dem Tanz kämpfen Neffe und Onkel.			11. Mit dem neuen Körper kehrt er zurück, um den Onkel zu sehen.
			13. Mittels Spiel oder Heirat verbinden sich Onkel und Neffe.			
15. Die Familie der Onkel wird getötet oder durch Zauberei in Beute verwandelt.			14. Vom Spiel gehen sie zur Rache über, als der Junge die Cousine zu seiner Frau nimmt oder die Mutter tötet, die der Onkel aufisst.		17. Als Opfer oder als Komplize bei einem Raub eignet sich der Held die Speise oder das Getränk des	16. Aber der Onkel ist ewig, er aufersteht oder wird in eine unsterbliche nährnde Palme verwandelt.

Soziologisches Thema			Vermittlung	Existentielles Thema		
Spannung unter affinen Verwandten	Unterstützung durch Blutsverwandte	Negation der sozialen Bande	Arbeit, Ritual, Spiel, Ehe	Negation Identität	Speise, Getränk und kulturelle Güter	Körper
					mächtigen Großvaters an.	
			18 Der Held lernt das Heilen, um Lebensmittel zu verzehren.			
					19 Wegen Geiz mit Lebensmitteln wird der Held bestraft.	
		21 Der Held bleibt allein.		22 Im Hunger oder im Krieg gerät der Held an seine Grenzen.	20 Die Nahrungspflanzen werden ungenießbar.	
					23 Die Aufhebung der Strafe kündigt sich an.	
		26 Die Kameraden der Helden versagen.	24 Singend versuchen sie die neue Ära des Wohlbefindens zu verkünden.		25 Erfolg oder Scheitern beim Erlangen neuer kultureller Güter.	
			27 Die Helden steigen zum Firmament auf.			

Übersicht 2. Gemeinsame Struktur der beiden Mythen *Majnor* und *Kari*

IV.3 Die Hervorbringung des eigenen Körpers: Die Initiation

In Folgenden werde ich das Yuruparí-Ritual im Hinblick auf seine Funktion als männliche Initiation beleuchten, obwohl es sich um einen umfassenderen religiösen Komplex handelt (vgl. S. Hugh-Jones 1979; Reichel-Dolmatoff 1971, 1987). Obwohl ich diesem Ritual nicht beigewohnt habe, werde ich die Behauptungen und Erfahrungen meiner Gewährsleute von den Yukuna-Matapí wiedergeben und analysieren, wobei ich mich auf die systematische Untersuchung des Initiationsrituals der Barasana beziehen werde, die S. Hugh-Jones (1973, 1993, 2000) vorgelegt hat – ebenso wie auf die Beschreibung des Yukuna-Rituals, die wir Mich (1994) verdanken und auf die Erläuterungen zum Letzteren durch einen der Teilnehmer daran, nämlich Rodrigo Yukuna.

Der Mythos von Yuriparí, den ich von verschiedenen Yukuna- und Matapí-Vertretern gehört habe, ist eine Version, die jener entspricht, die Hugh-Jones (1979) aufgreift und untersucht. Hier nun eine Synthese dieses Mythos:

Eine Nachts kommt *Je'chui'ri*, auch bekannt als *Yawi ch'narikana*, der mächtige Großvater des Jaguars zusammen mit seiner Schwester in das Ovalhaus von *Kaipú*. Soeben eingetroffen, stellt er sich vor als der „Herr“ all dessen, was es in der Welt gibt und bietet den Hausbewohnern an, ihnen zu zeigen, wie er sich seiner Macht bedient. Die Frauen sind von diesem Ritual ausgeschlossen und die Teilnehmer müssen strenge Diäten und Verbote einhalten, andernfalls würde er selbst die Zuwiderhandelnden vernichten. Die Leute erklären sich einverstanden und gehen mit ihm hinaus. Feierlich ziehen sie flussaufwärts. Nach einiger Zeit sterben viele, weil sie die anspruchsvollen Regeln nicht eingehalten haben. Damit er nicht am Ende mit den Leuten eine Gruppe ausrottet, entschließt er sich, den Yuruparí mit Hilfe der *Karipulakena* zu töten. Es gelingt ihnen, ihn auf einen Scheiterhaufen zu setzen, und ihn – obwohl er der Herr des Feuers ist – zu verbrennen. Er hat gesagt, dass er als Palme wiedergeboren würde. Nach drei Tagen wird eine Palme geboren, die bis an den Himmel wächst. Sie wissen, dass sie daraus einige Werkzeuge machen sollen. Indem sie auf die Oberfläche des Flusses schlagen, holen sie die Schwester aus dem Himmel, fangen sie und sie erklärt ihnen, wie man Flöten herrichtet und auf ihnen spielt. Der Vorfahr jeder Gruppe bekam einen Satz Flöten. Die Alten, die *Haatimaha* bekamen die aus den Abschnitten nahe dem Stamm der Palme, wo am meisten Kraft sitzt, die anderen folgen entsprechend der Reihenfolge ihrer Geburt. Den Yukuna entsprachen einige Flöten aus der Mitte.

Rodrigo Yukuna (2003)

Die von Tadeusz Mich (1994) gelieferte Beschreibung des Rituals hat nicht den Anspruch, diesen „religiösen Komplex“ zu analysieren (S. 149), weshalb er den Mythos nicht einbezieht und auch die Bedeutungen der beschriebenen Handlungen und Symbole nicht behandelt. Im Folgenden lege ich ein Schema der Beschreibung von Mich vor. Obwohl jedes Element und jede Gruppe oder Handlung einen mehrfachen, auch widersprüchlichen Sinn haben kann und auf der Ebene der Analyse die Entsprechungen wechseln können, werde ich Deutungen, die ich für angemessen halte, in eckigen Klammern aufführen, um ein bezeichnendes Bild von

dem Ritual zu erhalten – bei alledem stütze ich mich auf Hugh-Jones (1979), Mich (1994) und auf meine Gewährsleute:

1. Tag zur Abenddämmerung: die Teilnehmer kommen am Ovalhaus an. Das Ritual wird begonnen. Die zu Initiierenden sind nach der Größe aufgestellt, vom Größten zum Kleinsten hin [Initianden = Flöten, H-J]; jedem wird ein Pate zugeteilt, der ihn schützt und zwischen dem Jungen und dem Schamanen vermittelt. Sie sind schwarz geschminkt [Tod, H-J; Mich op. cit. Blut und Fleisch des Yuruparí]. Der Schamane schlägt sie [damit sie wachsen, M]. Sie erhalten ihre neuen Namen [Seele, H-J], je nach traditionellem Spezialgebiet. Getrennt von den anderen nehmen sie im Ovalhaus einen Platz ein, der durch eine Umzäunung abgesperrt ist [Schwangerschaft, H-J], sie müssen schweigen und aufrecht schlafen.

2. Tag: noch bei Dunkelheit gehen sie an den Fluss, um zu erbrechen [Reinigung] und sich im Wasser aufzuhalten [wachsen, stark werden, Juan Carlos Yukuna]. Sie kehren zum Ovalhaus zurück, wechseln die Kleider und steigen auf den Berg zu einem vorbereiteten Platz. Nachdem man ihnen den Mythos von Yuruparí erzählt hat, kommen die Flöten [*Yawi chi'narikana*, oder die Gruppe der ersten mächtigen Ahnen, die sie gespielt haben]. Die Initianden sehen sie, „hören“ und lassen sie ertönen [im Duett mit einem Älteren benutzen sie die Kraft/den Gesang/die Stimme der Flöte, die ihrem rituellen Spezialgebiet entspricht, Rodrigo Yukuna, Gabriel Yukuna]. Bei Tagesanbruch erhalten sie Anweisungen bezüglich der Flöten [das größte Paar ist die Schwester von Yuruparí, ihre Augen sind dreieckig, ihre Geschlecht ist riesig, M.]. Sie kehren zum Bach zurück, um zu erbrechen und sich zu baden. Der Schamane rubbelt ihnen die Hände [um das Wachstum zu erleichtern, M.]. Sie baden und übergeben sich. Sie essen Casabe (Brot aus dem Fruchtfleisch der Yuca, Anm. d. Übers.) und kehren bei Anbruch der Dunkelheit mit den Instrumenten in das Ovalhaus zurück.

3. Tag. noch in der Nacht kehren sie zum Fluss zurück, um zu erbrechen und zu baden, während die Flöten ertönen. Begleitet von der Musik kehren sie ins Ovalhaus zurück und ziehen sich um. Wiederum am Ort des Unterrichts, werden diesmal die Flöten mit Federn geschmückt. Die Jungen erbrechen und baden sich im Bach. Am Posten schlagen sich die Initianden gegenseitig [das fördert das Wachstum und den Mut, H-J], sie essen lebende Conga-Ameisen [Schlangen, M.] und saugen Pfeffer durch die Nase. Sie lernen den Mythos und den Tanz der Schlange. Dann schneiden die Paten den Initianden die Haare [Geburt, H-J.]. Bei Einbruch der Dunkelheit essen sie Casabe und kehren unter Flötentönen zum Ovalhaus zurück. Sie umrunden das Haus und gehen schlafen.

4. Tag: In der Morgendämmerung gehen sie zum Fluss, um zu erbrechen, die Flöten haben sie dabei. Dann lernen sie das Flötenspiel weiter. Sie essen Casabe und festigen ihre Kenntnis über Speisevorschriften und Gefahren. Sie schmücken die Flöten und geben ihnen Koka und Tabak. Der Unterricht geht weiter. Mittags gehen sie zum Fluss und erbrechen sich abermals. Sie essen „geheilte“ Eier und lernen den Schlangentanz. Die Initianden empfangen nun eine rote Bemalung [Vitalität, H-J]. Sie kehren ins Ovalhaus zurück. Das Familienoberhaupt heilt das Haus und alle treten ein, um mit jenen drinnen zu tanzen [Rückkehr in die Welt der Lebenden, H-J.] – ohne die Flöten. Im Haus tanzen sie mit *makana*. Dann essen sie von der Erde des Fußbodens des Hauses mit Casabe und geheiltem Tucupí (Suppe aus Maniok, Anm. d. Übers.). Die Jungen und die Alten gehen mit den Flöten zweimal um das Haus herum. Der Tanz geht weiter. Um Mitternacht bringen alle zusammen die Flöten an ihren Ort zurück. Wieder daheim, nehmen sie Pfeffer und heißes Wasser zu sich, das sie in alle vier Himmelsrichtungen ausspucken. Noch einmal essen sie Erde und dann ist es vorbei.

(Nach T. Mich 1994)

Rodrigo (2003), Juan Carlos (2003) und Gabriel Yukuna (2004) betonen, dass der Schamane, der das Ritual leitet, alle Wesen anrufen muss, um die Welt zu heilen¹, diesmal mit der Kraft von Yuruparí. Nur so könne er das „neue pensamiento“ für die jungen Leute herbeirufen: er ruft die Herren der Zauberei und des Gesangs, damit die kleinen Lehrlinge *waima* mit diesen in direkten Kontakt treten. Das geschieht, wenn diese die Gesänge und die Bewegungen der Flöten korrekt ausführen und die Kenntnisse über diese empfangen, die sie brauchen, um sich

in die Gruppe der Erwachsenen einzugliedern. Eine einzige Teilnahme am Ritual reicht nicht aus. Wie oft er daran teilnehmen muss, d.h. wie oft er Yuruparí begegnen muss, um als erwachsen gelten zu können, hängt von den Fähigkeiten des Schülers und der Ernsthaftigkeit seines Bemühens um die Befolgung der Regeln ab.

Gabriel Yukuna (2004) erklärte mir, dass die Heilung, die die Entwicklung des neuen Wesens sichert, auf dem Prinzip der Erneuerung und des Wachstums der Pflanzen beruht, der Kraft, die sich in der Spitze der Schösslinge befindet und dafür sorgt, dass sie sprießen und wachsen. Der Name dieser Heilung *araji* entspricht der Melodie, die Rodrigo Yukuna (2003) der Flöte zuspricht, die *Warwachi* genannt wird: der Großvater Boa von *Kari*. Für den Neugeborenen empfängt der Schamane die „Pflanze“ in dem Entwicklungsstadium, das bei der Mutter begonnen hat, und bei dieser Heilung mahlt er die Knochen und gibt ihnen eine neue Form. Ausgehend vom neuen Blatt bereitet er einen neuen Schössling vor. Dieses Gebet, so Gabriel, wirkt auf Körper, die sich im Wachstum befinden und jegliche Abweichung oder plötzliche Veränderung des Novizen kann seinem Körper Deformationen zufügen. Deshalb die Betonung der aufrechten Körperhaltung und der beherrschten Gestik der jungen Leute. Das Fasten, das Erbrechen und die Diät reinigen den Körper und helfen dabei, einen neuen hervorzubringen.

Mit dem Bad im Fluss, „klebt“ die Person nicht mehr an der Erde, wie es durch die Mutter der Fall war, sagt Gabriel Yukuna. Die Teilnehmer trennen sich von den Nichtinitiierten, Müttern und Kindern, um sich mit der spirituellen Welt zu treffen. Mit dem Opfer eines Teils der Vitalität ihres Körpers (Speise, Bewegung, Geselligkeit) treten sie ein in die Begegnung mit den ewigen Ahnen. S. Hugh-Jones (1979) zufolge exhumieren sie am Grunde des Wassers die Flöten, die Knochen der Vorfahren, und geben ihnen Leben, damit ihre Stimmen wieder zu hören sind.

Entsprechend der Rolle, die für jeden Jugendlichen bereits bei seiner Geburt festgelegt wurde, wird nun diese Bestimmung neu geprüft und wenn der Schamane sie bestätigt findet, dann gehen sie dazu über, den Jugendlichen die Flöte spielen zu lehren, die seiner Besonderheit entspricht. Gabriel Yukunas Bestimmung zum Schamanen wurde früh erkannt, deshalb drehte er seine rituelle Runde mit den Flöten der Zauberei. Da seine Begabung für den Gesang kaum deutlich wurde, machte er eine zweite Runde mit der entsprechenden Flöte. In der folgenden Übersicht werden einige der Flöten beschrieben, die Rodrigo Yukuna (2003) kennt:

Flöte	Gestalt	Körperteil	Aufgabe
(große) warwachí	Jaguar Yawi <i>chi'narika</i>	Kopf?	Schamane
Araji	lange fliegende Schlange, genannt <i>wipi</i>		(stimuliert das Wachstum)
wa'tú (zwei Personen tragen sie)	Papagei	Oberschenkelknochen	Schamane, der yuruparí Rituale organisieren kann
Tukuchi	kleiner Delfin		
Kajyuaka			Wächter, Hüter
waná	Libelle	Arm	
Kewíyuru	Eine Art der bunten Panguana (eine Art Taube)	Wirbelsäule	
Iñepurí		Unterarm	
aña wainake	<i>Yawi jaru</i> , Bär-Jaguar (ein Art Ameisenbär) „Jaguar von yuruparí“	Hüfte	
Merelá	Pibicho-Vogel		
(kleine) iphichí	Agouti	Unterarm	
Poroji	Krebs		

Übersicht 3: Yuruparí-Flöten bei den Yukuna, nach Rodrigo Yukuna (2003)

Während des Rituals beherrscht das „pensamiento“ den Körper, sagt Gabriel, weshalb er selbst, statt viel zu essen – wie man es laut Rodrigo Yukuna (2003) macht, bevor man sich auf das Ritual konzentriert – zuvor einen Tag gefastet hatte. In diesem Zustand braucht „man kein Tonbandgerät“, sagt Gabriel, weil das Denken alles aufnimmt und bewahrt, was man erzählt bekommt. Obwohl die Fähigkeit zum Lernen von Geburt an da ist, erleichtert das Fasten das lernende Einprägen. Er erzählt, dass ihm nach dem Berühren der Flöten seine Abwehrkräfte zunächst verbal vermittelt wurden und dann in Träumen. Mitten in seinen Träumen erhielt er sie wie Reihen von Kernen ², es waren Heilungen, Tiernamen, nach Art und Größe geordnet. bunten Ketten, die in dieser Region benutzt werden. Wenn sie Babies umgehängt werden, entsprechen sie, wie man mir sagte, den Ketten aus Zähnen, die die Erwachsenen tragen. Über die rituelle Wirkung sagt Gabriel Yukuna (2003):

Ich kann alt sein, du kannst alt sein, wenn du Yuruparí siehst, wirst du ein Kind, dein Körper ist Kind und die zerbrechen deine Knochen, verwandeln sie in (?), so wie du einen Knochen nimmst und ihn fein zerstampfst, deine Nase, deinen Mund, dein Auge, Knochen, alles, das „pensamiento“.

(Gabriel Yukuna (2003))

Im nun folgenden Fragment aus dem Mythos von *Kari'ri* findet die erste männliche Initiation statt, obwohl sie nicht als solche kenntlich gemacht wird. Darin sagt der Großvater, mit welchem Ziel gemacht und beschrieben wird, was dem Initianden während des Rituals erwartet. Diesem Text zufolge ist der Novize völlig schutzlos und wird fast verschlungen – ein Bild, das wohl die Heldenhaftigkeit des Novizen unterstreichen soll:

Kari'ri gibt seinem Großvater *Warwachí* die Augen, die man ihm geraubt hatte. Der Alte setzt sie sich ein, aber es gelingt ihm nicht, seinen Enkel zu sehen. „Du bist klein. Du stinkst“, sagt ihm der Alte, als er ihn schließlich sehen kann. „Geh dich um Mitternacht baden, damit du wächst und an die Stelle deines Vaters trittst!“ Der Alte spricht mit dem Herrn des Wassers und legt sein „pensamiento“ in den Bach. *Kari'ri* geht und beleuchtet das Wasser. Cachorro-Fische, große cachorros, dormilon-Fische, sabaleta-Fische (alle haben Zähne) schnellen hoch, als warteten sie darauf, ihn zu beißen. So traf ihn die Morgendämmerung an. Er schüttelte ein paar weiße Blumen um vorzutäuschen, er sei nass geworden und geht heim. Noch in derselben Nacht schickt der Großvater ihn wieder los. Am Ufer sitzend überlegt der Junge, wie er sich angesichts dieser Fische baden könne. *Warwachí* kommt und sagt zu ihm: „Du hast Angst? Das sind doch deine Großväter“ und wirft ihn ins Wasser. Der Alte verwandelt sich in den Großvater von *jewi'cho* und fängt an, vom Ufer her zu singen. Die Fische beginnen zu singen, jeder von ihnen singt sein Lied mit *Kari'ri* im Mund und sie wechseln sich dabei ab. Sie bringen ihn tief ins Wasser bis zum Stamm der Welt. Währenddessen spricht *Warwachi* mit den Worten des Herrn des Wassers.

Als es schon hell wird, bringen sie ihn zurück. Der Junge schreit zum Alten: „Ergreife mich. Ich sterbe!“, hinter ihm kam ein großer Fisch an, um ihn zu töten. Der Alte zog ihn mit einem Ruck raus. Seine Füße waren durchsichtig wie ein Sieb. „Ich sterbe“, sagte er zitternd, bis die Exkremente aus seinem Körper rauskamen. „Ich erniedrige dich nicht, ich töte dich nicht, es ist damit du wächst und an die Stelle deines Vaters trittst.“ *Warwachi* bestrafte ihn mit seinen Worten und dann sang er und zog ihn dabei in die Länge, damit seine Knochen wüchsen. Als sich *Kari'ri* danach im Spiegel betrachtete, war er sehr schön und größer als sein Vater. Der Großvater schnitt ihm die Haare und er schminkte sich rot mit *Achiote*.

(Rodrigo Yukuna 2004)

Der Mythos erzählt, dass die Fische beim Singen *Kari'ri* im Mund haben, ein Umstand, der den Jungen in ein Instrument, eine Flöte, verwandelt. Der Mythos wechselt die Sichtweise: die Ahnen sind lebendig, sie sind die Handelnden im Ritual, während der Junge leblos und fast tot verharret. Der Weg, den ihm die Fische aufzwingen, führt flussabwärts, dem Tod gleich (vgl. Kapitel 1) zum Ort des Ursprungs der Welt, wo sich die Identitäten festigen. Dann wird er wieder flussaufwärts geschickt, wie es auch mit dem Baby passiert, das bald geboren wird. Als er zurückgebracht wird, rettet ihn der Großvater, bevor er verschlungen wird.

Das neue Wesen hat einen „offenen“ Körper, voller Löcher wie ein Sieb und deshalb kann er seine Exkremente nicht bei sich behalten. (als „mager, nur Knochen“ werden die Eingeweihten beschrieben). Die Durchsichtigkeit³ seiner Füße und die Durchlässigkeit seines Körpers lassen keinen Raum für Blut und Fleisch, die weiblichen Bestandteile des „ersten“ Körpers. Rodrigo Yukuna (2003), der den Mythos erzählt, erklärt, dass das Zittern von *Kari'ri* und seine Durchsichtigkeit (Durchlässigkeit) das Ergebnis einer schamanischen Manipulation

seien, womit man bei Frauen mit dem entsprechenden Gebet starke Blutungen auslösen könne. Wenn kein Blut mehr darin ist, bleibt von diesem Körper nur das Skelett. Nachdem der Junge zurückgekehrt ist, packt ihn *Warwachí*, tritt ihm singend auf die Füße und zieht an ihm, um ihn größer zu machen. Die Flöte mit Namen *Warwachí* singt genau das Gebet *araji* um Wachstum.

Der neue Körper setzt sich zunächst nach dem Vorbild von *Kari* zusammen, das wir im ersten Kapitel kennen gelernt haben. Diesem werden die Abwehrkräfte zugeordnet, die seinen speziellen Fähigkeiten entsprechen, zum Beispiel die „Jaguaraugen“ oder die „Spiegelaugen“, die Gabriel Yukuna in der Skizze als Teil des Körpers des Schamanen beschrieb. Eine Veranschaulichung dieser „Konstruktion“ findet sich im Mythos von *Kari* (vgl. die Version von Rodrigo Yukuna im Anhang), wo der Enkel die Augen des Großvaters zurückgewinnen muss, die Gallineta gestohlen hat. Der Junge stellt eine Falle auf, nimmt den Feind gefangen und so wie der Großvater es erbittet, bringt er das „Herz“ des Medizinmannes mit (*ri-wajwe-ri*: 3.P. Herzens-Bestimmt), nämlich seinen *matirí* (die Tasche mit den schamanischen Werkzeugen, wie die rote Schminke und die magischen Steine). Darin findet *Kari* verschiedene Arten von Augen: solche vom Hirsch, vom Jaguar und anderen Tieren. Die „hässlichsten“ sind die des Alten. Er wäscht sie und gibt sie ihm. Einige Tage später sitzt *Warwachí* da und beobachtet dank seiner Jaguaraugen aus der Ferne, was der Junge am Bach macht.

Die Kraft „in die Ferne“ zu sehen, haben wir bereits als eine Eigenschaft des „pensamiento“ kennengelernt (vergleiche die Heilungen der „Intelligenz“, die *Kari* an seinen Helfern vornimmt). Anscheinend sitzt diese Kraft im Herzen, wie die Episode vom Raub der Augen des *Warwachí* veranschaulicht. Im erwähnten Mythos muss *Kari* dem Gallineta die Wirbelsäule brechen, bevor er ihn packen kann. Dafür heilt der Großvater den Stock *Yukurú* mit dem Gebet *Yukuruwá*, dessen Ziel es ist, der Wirbelsäule Verletzungen zuzufügen (Yoana Yukuna 2004). Dieses Holz weist kleine Noppen auf („Kerne“ wie die Knochenfortsätze der Wirbel). Daraus haben die Yukuna früher den Knüppel hergestellt, das Werkzeug, mit dem *Je'chú* Blitze hervorbringt („Donner“ ist *je'chu pura'ko*, „die Stimme des *Je'chú*, vergl. Schauer, 2001, S. 18). Der Großvater warnt: „Wenn auf einmal der ‘Spiegel’ [Rückgrat] von ihm [Gallineta] dort zerbricht, dann sagen wir, dass er fallen wird“⁴. Später hören sie einen Donner und er ruft aus: „Dort ist der Enkel, er ist schon gefallen“. (Rodrigo Yukuna 2003).

Der „Spiegel“ *kaná* ist ein Werkzeug, das die Eingeborenen traditionellerweise aus Harz herstellen. Beim schamanischen Gebrauch, wie hier durch Gallineta, erlaubt er, in die Ferne zu sehen oder auch ein Beutetier zu blenden, um es zu fangen. Diesen letzteren Zweck erfüllen die Fackeln oder die Taschenlampen, die zum Fischen oder Jagen verwendet werden, weshalb in dem dortigen Spanisch das Wort „alumbrar“ = leuchten synonym für „jagen gehen“ gebraucht wird. In derselben Weise finden wir in der Sprache der Kamejeya eine morphologische Herleitung des Wortes *kaná* – traditioneller Spiegel – und *-kaje*, dem Infinitiv des transitiven Verbs, wovon sich das Verb *kanakaje* ableitet: mit einer Taschenlampe oder Fackel leuchten (zum Zweck des Fischens oder Jagens) (Schauer 2001, S. 26).

Im Mythos von *Kari* kommt kein Jaguar vor, sondern eine Henne, die genau genommen der „Großvater des Sperbers“ ist. Nachdem er die Augen von *Warwachí* geraubt hat, verwandelt sich dieser „Großvater des Sperbers“ in ein Huhn, vom Räuber in die Beute, aber mit allen ihren Verteidigungsmöglichkeiten: den besonderen Augen, der Wirbelsäule: dem Blitz erzeugenden „Knüppel“ und dem „Spiegel“. Eine der Flöten des Yuruparí ist ein *panguana*, eine Art Taube, *Kewiyurú* genannt. Es ist, sagt Rodrigo Yukuna (2003) der Stamm, soll heißen: die Wirbelsäule des Körpers von Yuruparí. Daraus können wir schließen, dass die Flöten den Zugang zu den rituellen Begabungen ermöglichen, indem sie die Körperteile des Initianden formen, die mit den Abwehrkräften, also den Werkzeugen der Kraft in gleichgesetzt werden ⁵.

Die Verbindung zwischen Augen und Herz, wobei das letztere der Welt ihren Sinn gibt, behandelt A. Surallés (2003) am Beispiel des Candoshi. In dieselbe Richtung deuten die Worte von Evelio Yukuna (2002), wenn er den Prozess des Begreifens der Wirklichkeit aus der Perspektive des Schamanen beschreibt:

Schau mal, der Blick, von dem ich dir erzählt habe, macht es dir möglich, zu verstehen. Mmm, der Kopf denkt, der denkt. Der Blick sieht, das ist das erste. Der Kopf denkt, versenkt es ins Herz; das Herz ist es, das die Sache prüft; prüft, ob es in Wirklichkeit gut oder schlecht oder normal oder was auch immer sein wird. Von dort wandert er nach hier [ins Gesicht], dann wird man manchmal warm, manche verändern sogar ihr Gesicht, wenn sie zuviel denken. Von dort wandert es in die Sehkraft. Die Sehkraft sieht, beobachtet und gibt die Information, die in die Zunge weitergeleitet wird, von wo aus sie in den Mund geht. Aus dem Mund wird herausgelassen, was du denkst. Dadurch wendest du dich einer Person

zu, Mann oder Frau, je nach dem. Die Person bleibt an ihre Antennen angeschlossen, um die Information zu empfangen. Das ist es, was die Schamanen sehen, wie einer das macht.

(Evelio Yukuna 2002)

Das „Herz“ nimmt wahr und entziffert, wie sich eine gegenwärtige oder zukünftige Situation entwickeln wird. Wie mir meine Gewährsleute bezeugten, ist es das Herz, das die Absichten der mächtigen Wesen erkennt, die ihrerseits handeln und die Ereignisse hervorbringen, die auf der Welt geschehen. Das Herz enthält Tabak (vgl. Kapitel 1), der ein Vermittler zwischen verschiedenen Welten und deshalb in den Ritualen so gegenwärtig ist (vgl. den Mythos von Yuruparí im Anhang, sowie Hugh-Jones 1979, S. 210), wodurch er zu einem Kommunikationsmittel wird. Die oben zitierte Erläuterung von Evelio Yukuna (2003), „das ist, wenn manche sogar das Gesicht verändern, wenn sie zuviel denken“ enthält den Ausdruck *jimají apiyákakana* (das Gesicht wechseln), „Gesicht verlieren“, was Schauer (s. f.) als „sich schämen“ oder „sich umziehen“ übersetzt. Auch hierin finden sich die Anzeichen dessen, was geschehen wird (vgl. die Beispiele für die Vorhersagen des Geschlechtes oder des Berufes in Kapitel 1, und die Prognose über die Gesundheit in Kapitel 2). Entsprechend dem Ausgeführten ist das Gesicht eine Verlängerung des Herzens, wo sich widerspiegelt, was jenes denkt, und zwar im doppelten Sinn von „erfassen“ (äußerlich) und „erfahren“ (innerlich). Die Zeichnung von Gabriel Yukuna (Abbildung 3) zeigt einen Teil des Körpers eines Schamanen. Man sieht darauf, dass sich anstelle der Augen ein Spiegel befindet, dessen schamanische Eigenschaft es eben ist, in die Ferne zu sehen, und dass sich an der Stelle des „Herzens“ ein Schneckenhaus befindet. Davon sagt er in zwei Zeilen: „Ansammlung von Zauberkraft und Tabak und *kena* [roter Farbe]“ und in noch kleinerer Schrift und zwischen zwei Sätzen schreibt er „das pensamiento, was man hat“, was uns die Verbindung zwischen Augen, Herz und „pensamiento“ bestätigt. Anders als die Schamanen, die einen Zugang zur Welt über das Herz haben, gibt es Leute, denen diese Fähigkeit fehlt. Celso Yukuna (2001) erklärt, das mit dem Ausdruck „*er hat nicht mehr ‚pensamiento‘ als sein Gesicht*“ jemand bezeichnet wird, der weder Initiative an den Tag legt, noch Kenntnis besitzt, der mit anderen nicht umgehen und sich nicht austauschen kann. Dementsprechend beschränkt sich der geringe Ausdruck von „pensamiento“ auf das Gesicht, und in diesem Fall ist es, als ob das „Herz“ fehlt wo das „pensamiento“ ansonsten sitzen würde.

Der letzte Bezug, den wir zum „Herzen“ darstellen werden, hat mit der Heilung des Feuers zu tun, die die Initianden erfahren. Als die Karipulekena sich vornahmen, Yuruparí zu töten, wussten sie, dass sie ihm, wenn sie ihn verbrennen, keinen Blick nach oben gestatten dürften, denn von seinen Augen könnte ein Feuer ausgehen, das die Welt vernichten würde.

Wenn sie ihn mit dem Gesicht nach oben umwerfen, dann ... sich ... gäbe es uns nicht. Alles verbrannte, Bäume, er würde verbrennen, weil er beim Fallen wie etwas Widerspiegelndes, an dem alles verbrennt. Ja, etwas, das glänzte, oohh, womit alles verbrennen könnte. (Rodrigo Yukuna 2003)

Also verbrennen sie ihn mit dem Gesicht nach unten und aus seiner Asche wächst die Palme, aus der die Flöten gemacht werden. Diese Teile der Palme waren sehr heiß und wurden noch heißer, als die Schwester von Yuruparí zurückkam und ihre Lieder lehrte. Um sie abzukühlen, musste man mehrere Verfahren anwenden, zunächst Wasser mit Lianen darin, dann weißes Holz aus Span und schließlich wuschen sie die Palme mit Sand.

Rodrigo: Damit beruhigst du das „pensamiento“ wütender Personen, die mit dir streiten wollen und töten wollen. Diese Hitze ist der Zorn, sagen wir.

Camilo: Ach, tatsächlich, die Hitze ist der Zorn. Also damit muss man ...

Rodrigo:...die Person abkühlen, so dass es ins Herz eingeht.

Camilo: Ins Herz muss das rein?

Rodrigo: Ins Herz, in die Person, ins Herz, in den Körper, damit er gut kühl bleibt, so einfach. So wird er auch dein Freund.

(Rodrigo Yukuna 2003)

Die Flöten werden am Grund des Baches dauerhaft gekühlt. Während des Rituals reinigen sich die Initianden, kühlen sich ab und härten ihre Knochen im Fluss und im Bach. Mit der Durchführung des Rituals kehrt Yuruparí ins Leben zurück und erhält seine Hitze wieder, einen Ausdruck seiner Macht. Dieses Licht und diese Hitze können die Schamanen beherrschen und deshalb müssen die Initianden von dem Kontakt mit dem Feuer geheilt werden, das nicht von Yuruparí stammt und von dem Arturo Yukuna (vorangehendes Zitat) sagt, dass es in Fett verwandelt erscheint. Die Kontrolle über das Feuer ermöglicht es, mit der Wut, mit der Ruhe und mit der Freundschaft umzugehen. Und da ihr Sitz im Herzen ist, haben wir es mit weiteren Manifestationen des „pensamiento“ und der Verbindung zur Welt zu tun.

IV.4 Initiation und Gattung

Das durch das Fasten verursachte körperliche Leiden, die Peitschenhiebe, der lange Aufenthalt im Wasser, die Anstrengung, die Flöten zu spielen, der Verzehr von Pfeffer und von giftigen Ameisen kommen immer wieder in den Erzählungen der Initiierten vor. Offensichtlich war nicht nur für Gabriel Yukuna der am meisten gefürchtete Zeitpunkt der der eigentlichen Begegnung mit den Flöten. Während sie hörten, wie deren Töne näher kamen und der Boden zitterte, standen sie aufrecht mit geschlossenen oder – im Fall von Juan Carlos Yukuna (2002) – mit verbundenen Augen da. Rodrigo Yukuna (2003) empfand die Begegnung wie den Lärm in einer Diskothek. Die Erwachsenen hatten sie gewarnt, dass sie in dieser und in anderen Situationen nicht weinen dürften. Um sich zu beherrschen, hält sich

Gabriel Yukuna (2003) an einem mächtigen Bild, der Vorstellung vom kämpfenden Krieger fest:

Camilo: Der erste Tag

Gabriel: und da rieten sie mir. Wie schreiend ... Im Kopf muss man sich Kraft machen ... Wenn du weinst, kann das tödlich sein ... das ist schon tödlich ... man muss sich aufrechterhalten. Ich hatte einen Genossen ...

Camilo: Ja

Gabriel:... der gehörte der FARC an [einer Guerilla-Gruppe, die in dieser Gegend aktiv ist], der riet mir zur Konzentration. Das ...obwohl dich die Schwäche überfällt, halte dich aufrecht, denke nicht mehr.

Gabriel Yukuna (2003)

S. Hugh-Jones (1979) zufolge sind die „Stimmen“, die die Initiierten mit den Flöten erzeugen müssen, immer kräftig oder geräuschvoll. Sie sind dem Donner und den Verdauungsgeräuschen zugeordnet und stehen im Gegensatz zur Stille, zur Nahrungs- oder sexuellen Abstinenz und zur Selbstbeherrschung, derer sich die Initiierten während und nach dem Ritual befleißigen müssen. Das führt ihn zu der Vorstellung, dass in der Initiation ein neuer Körper entsteht, der offener und empfangsbereiter für das Wissen und beherrscher - soll heißen: mit größerer Selbstkontrolle - in seinem Gebrauch ist. Dasselbe könne man auch von der Initiation der Frauen sagen (op. cit. S. 200 in Bezug auf die Barasana und im Bezug auf die Yukuna vgl. den Ausschnitt aus dem Mythos von *Kaipú* und Anmerkungen zur weiblichen Initiation bei Hammen 1992, S. 225).

Auch wenn das Yuruparí-Ritual als Initiation eine Angelegenheit unter Männern und damit ausschließlich diesen vorbehalten ist, so ist den befragten Yukuna-Männern die Parallele zur weiblichen Initiation durchaus klar. Arturo Yukuna (2004) beschreibt die Heilung und einige Einzelheiten dieses Rituals, das heute nur noch in der Erinnerung der Alten und sehr vereinfacht vorhanden ist.

Mit dreizehn Jahren holt der Schamane [das Gewebe des „pensamiento“] wieder hervor und wie bei den Kindern macht er *Lana* [schwarze Farbe]. Er bestimmt die Speisevorschriften des Mädchens während sechs oder sieben Monate. Dann holt er das Gewebe aus dem Stamm der Yuca und bittet sie um mehr: um die Werkzeuge von *Kaipuweló* [die Schwester von *Kaipú*, dem Vater von *Karí*]: eine Reibe [Brett mit eingearbeiteten Kies zum Maniok reiben], eine Presse, einen Topf, ein Sieb, eine Yucapresse in Schlauchform. Die Werkzeuge setzen sie in den Körper der jungen Frau ein. Damit sie (Speise-)Stärke nimmt, bittet man für sie um Stärke im Sieb, im Topf. Mit vier verschiedenen Hölzern: Kokos von den weißen [Leuten], das, wenn es noch grün ist, aus reinem Wasser besteht und sich nach drei Monaten eindicken und mit Fruchtfleisch füllen und das wasser verlieren wird. Damit werden sie den jungen Frau einen Namen geben, ihren Händen, damit sie Leistung erbringen mögen. Sie werden wilden Kokos erbitten, wilde Lianen vom dicken *Kaipú*, der viel Wasser gibt [mit diesem Wasser kühlen sie die Yuruparí-Flöten im Mythos]. Das hat *Kaipú* erfunden, um seinem Kind (Speise-)Stärke zu geben. Sie stecken die Hand der Frau da hinein. Während die Stärke, die sie ihr auftragen, wächst [durch

schamanische Kräfte], muss sie Nahrungsbeschränkungen einhalten. Sogar die Stärke wird geheilt, damit sie sich die Hand nicht verletzt, wenn sie die Yuca berührt. Nach dem *jiwi* darf sie nicht wahllos essen, sondern nur Schritt für Schritt. Ihren Topf darf man nicht umrühren. Der [Schamane], der diese erste Menstruation heilt, ist auch auf Diät gesetzt, genauso, wie wenn Yuruparí geheilt wird.

Arturo Yukuna (2004)

Aber die Frauen widmen sich nicht nur der Herstellung von Speisen. Wie Evelio Yukuna am Ende des ersten Kapitels betont und Rodrigo dann erzählt, werden in dem Ritual der ersten Menstruation der Frauen andere Aufgaben – entsprechend ihrer persönlichen Begabung – zugeteilt. Über den Schamanismus wird der Kontakt zwischen der initiierten Frau und einigen mächtigen Frauen hergestellt, die in diesem Fall keine *Ñamatus* sind, denn im Unterschied zu jenen sind sie sehr wohl Teil einer sozialen Gruppe, nämlich der Familie des Helden *Kaipú*:

Zwischen dem Umgang mit den Speisen, dem Unterscheiden der Speisen, Sängerin. Also *Kaipuweló* ist nur für die Speisen zuständig, *Yánawe* ist jene, die webt, sie webte alles aus dem Gefieder, den Flossen [?]. *Walichi* ist diejenige, die das für die Tänze webte. *Jiwananeru* kümmert sich besonders um die Krüge [aus Keramik]. Also lässt du sie ... du sagst zu deiner Tochter *Jivananeru*, weil ... weil sie eine sein wird, damit sie eine gute Töpferin wird. Das ist es ungefähr mit den Frauen, in der ersten Phase der Entwicklung der Frau ...

Rodrigo Yukuna (2003)

Die junge Frau, die zum ersten Mal menstruiert hat, sagt „ich habe mich gebeugt“: *nu-yupha'kó*: (Yoana Yukuna 2004); eine andere Art, sich zu öffnen, wie es die initiierten jungen Männer tun. Sie muss in einer kleinen Hütte *waka'pó* außerhalb des Ovalhauses bleiben. *Waka'pojo* ist ein Adverb, das „nach draußen“ bedeutet, wobei der Partikel *jo* mit „Zielort“ übersetzt werden kann (Schauer, 1978, S. 46). Um die Yuruparí-Flöten zu benennen und beim Ritual wird *waka'peri* benutzt (wobei *-ri* ein Suffix für das Männliche oder das Bestimmte ist). Die Bezeichnung, die von einer indirekten Bezugnahme ausgeht bzw. von ihrer räumlichen Lage (außerhalb des Ovalhauses von dem, worauf sie sich tatsächlich bezieht) könnte von einem euphemistischen Vorgehen zeugen, das beiden Ritualen gemein ist. Für jedes der beiden Geschlechter ist das Ritual der Initiation des jeweils anderen verhüllt, nicht nur durch die Hülle des Geheimnisses, sondern auch durch die der Gefahr. Auch die Geburt ist ein Ereignis, von dem die Männer vorgeben, nichts zu wissen (vgl. Hugh-Jones, 1979, S. 251, wo dieses auch versichert wird.) Wenn zum Beispiel die Frauen die Flöten zu Gesicht bekämen, würden sie an einer übermäßigen Blutung sterben (Yoana Yukuna 2004), oder die beim Yuruparí-Ritual gebrauchte schwarze Farbe, mit der man den Körper der jungen Männer zu Beginn der Zeremonie bedeckt, „würde – nach Mich (1994, S. 46) – die Frauen sofort bluten lassen“. Wir hatten ja schon gesehen, wie sich das „pensamiento“ der Männer beim Kontakt mit dem Blut der Menstruierenden oder der Wöchnerin verbrennen würde.

Im Mythos vom Helden *Kanumá* (vgl. z. B. die Version der Matapí, die von L. Herrera 1975 veröffentlicht wurde) taucht das Motiv auf, dass der Mann im Ovalhaus blieb und es ihm verboten war, den Yuruparí zu sehen, mit dem die Frauen umgingen. Nachdem *Kanumá* ihnen die Flöten gestohlen hat, verlassen sie ihn. Und für ihn beginnt eine mühselige und lange Arbeit, um die kulturellen Güter zurückzuerhalten, die die Frauen mitgenommen haben. Betrachten wir die Vorstellung des Mythos vom weiblichen Eigentum an den Flöten als ursprüngliche Ordnung der Welt neben einer anderen, die zu den Geheimnissen gehört, die während des Rituals offenbart werden: die Flöten besitzen nicht nur weibliche Sexualorgane, sondern der Yuruparí selbst ist die Älteste von ihnen; ist die Anführerin der Frauen, die Herrin der reproduktiven Kräfte. In Übereinstimmung mit dem weiter oben Ausgeführten lässt sich die (ideologische) Gegensätzlichkeit zwischen den Geschlechtern spüren und auch die gefühlsmäßige Spannung, die – zumindest bei den Männern – erweckt werden kann, wenn sie erkennen müssen, dass die Grundlage ihrer Kraft auf dem beruht, was natürlicherweise dem anderen Geschlecht zugeordnet wird. Und in diesem Sinn müssen sie insgeheim anerkennen, dass die Grundlage ihrer Macht abgeleitet und indirekt ist (eine Erörterung dieser Gegensätzlichkeit im Sinne einer Dominanz findet sich bei Jean Jackson 1991 und bei S. Hugh-Jones 2001; S. 277, der bezweifelt, dass diese Auslegung richtig ist.).

Eine triviale Einzelheit des Initiationsrituals scheint die Aufgabe zu haben, die Eigenschaften der Ausdauer, der Kraft und des Verdienstes der männlichen Rolle hervorzuheben. Weiter oben erwähnt Gabriel Yukuna, dass ihm ein Kämpfer Ratschläge gibt, wie er die Prüfung aushalten könne – dieselbe Vorstellung finden wir im umfassenden Text über die „traditionelle Ordnung“ (ACIMA, Aprender en Yukuna y español – ohne Datum - S. 36-49), wo von den „herkömmlichen Maßnahmen, die Gefahren zu bestehen, die von der Welt und dem Feind ausgehen“ (S. 40) die Rede ist. Nachdem die Speisevorschriften, Geißelungen, Bäder und Mutproben aufgezählt wurden, werden sie als eine „Milizordnung für die Indigenen“ bezeichnet (op. cit., S. 44). Diesen Punkt beleuchtet Evelio Yukuna (2003):

... also, weil man von einer Frau geboren wird, die Fähigkeiten von einem, als Indigene, oder sagen wir wir als Indigene, wir leisten ja keinen richtigen Militärdienst, aber, so könnte man sagen, einen Militärdienst im indigenen Sinn. Für euch Weiße ist der Militärdienst das Waffentragen. Da gibt es eine Menge Übungen, viele Sachen; einige Etappen zu überwinden, vom Rekruten bis zum Untergefreiten und dann zum Gefreiten ausüben, ich weiß nicht. So, so was ist, sowas ist ein Mann für euch. Derjenige, der da durchgeht, kann eine Stelle übernehmen, als Beamter, oder als Linguist oder als Künstler, irgendwas, so, ein Ingenieur. Sowas ähnliches passiert mit uns. Und ihr seht die Person, die keinen Militärdienst abgeleistet hat, als minderwertig an, und wenn er noch so sehr ein Mann ist, betrachtet ihr ihn als Frau. Klar?

(Evelio Yukuna 2003)

Das Ritual gibt einer sozialen Unterscheidung Raum, die die Unterschiede zwischen den Geschlechtern überlagert. Denn wenn die Initiation in seinen Worten auch eine grundsätzliche Hierarchie hervorbringt, so vergegenwärtigt er zugleich, dass der Ritus eine inhaltliche Unterscheidung vollzieht. Die Initiation bringt die Spezialisierung und „Professionalisierung“ der Einzelnen zur Wirkung, was wiederum an die Idee von der gegenseitigen Abhängigkeit der Spezialisten erinnert, die das Funktionieren der amazonischen Hausgemeinschaft ausmacht (Hugh-Jones, C. 1979, Reichel, E. 1987 bezüglich der Yukuna) und natürlich auch die gegenseitige Ergänzung zwischen Mann und Frau, sowohl praktisch als auch symbolisch (vgl. Hugh-Jones 2001, S.251).

Evelio Yukuna selbst (2003) erkennt – in Übereinstimmung mit den anderen Befragten – eine den Frauen eingeborene Kraft an, die immer stärker wird, je mehr die Frauen heranreifen. Sie beruht auf ihrer ursprünglichen Verbindung mit den Schamaninnen der mythischen Zeiten: den *Ñamatus*, und denen, die seit damals die Leichen der Toten empfangen (vgl. Kapitel 1). Die Männer behaupten die Kritik der Frauen zu fürchten, wobei es für sie das Schlimmste ist, von einer alten Frau verflucht zu werden, denn das ist, als hätte sie eine echte *Ñamatu* verflucht. Die Folgen hiervon wären unausweichlich. Während die Frauen aus den Grundbestandteilen des Universums gemacht sind (Wasser, Blut, Erde), besitzen die Männer erst nach der Initiation Zauberkraft:

Wenn du nicht bei ihm bist [bei „Großvater“ Yuruparí], dann bist du da, als wärest du eine Frau, wie ich gesagt habe.

Camilo: Ja, ja, ja. In diesem Sinne ist es so – du hast es gesagt – wir sind alle Frauen. Also, es ist die Kraft des Rituals des Großvaters, die du meinst.

Evelio: Das nennt sich *Lawichú* [Zauberei] und das, was die Erde und das Wasser verkörpert, wie ich gesagt habe, das ist *ñama'tu*. In unserer Sprache. Und das hat seine Farben, schau: *jarerú* ist weiß, *kamerú* ist schwarz, *jewarú* ist gelb. Von *Ipararú* sagen wir, es sei wie helles Grün. Von *Ipirani* sagen wir, es sei wie grüne Erde. Von *Ipureni* sagen wir, es sei von dunklerem Grün, erdfarben. [vgl. die Skizze und Beschreibung des Kosmos Tanimuka bei Hildebrand 1978].

Camilo: ... und alle diese Erden ...

Evelio: Hat direkte Verbindung zu der Frau, die du heute bei dir hast, deine Mutter, ich habe meine Mutter, das ist alles Teil dieser Energie. Und wir Männer sind Teil des Rituals, Teil der Kraft, die von den Frauen ausgeht. [...]

Unsere Frauen sind so kräftig, guck dir doch mal jedes Frauchen an, was hier grade heute vorbeikommt. Deshalb kann ich niemals mit den Frauen spielen. Das sind Leute, vor denen man Achtung haben muss. Du siehst sie: zu mager, zu dünn, viel zu dick – oder wie diese da – riesig – aber sie haben zuviel Kraft. Mehr als wir Männer, siehst du nicht, dass wir von ihnen geboren werden.

Camilo: ja, ja, ja.

Evelio: Eben! Noch schlimmer die Großmütter, die sehr alte Frauen sind, sicher, das sind sehr mächtige Mütter, die sind in engem Kontakt mit dem Tod auf der anderen Seite. Ein böses Wort von denen reicht, damit du der Bosheit solcher ausgeliefert bist.

Evelio Yukuna (2003)

IV.5 Das Schicksal des Maloca-Vorstehers

Bislang haben wir den Verlauf der Heilungen verfolgt, die die Schamanen vornehmen, um aus dem kleinen „Monster“, das ein Neugeborenes darstellt, eine Person zu machen, d. h. einen Yukuna-Matapí. Dieser Vorgang der Verwandlungen und des Lernens spannt sich von der Zeit vor der Geburt über die Zeit der Kindheit und erreicht einen ersten Punkt der Festigung mit der Teilnahme an der Initiation. Herkömmlicherweise erlangt man nach der mehrfachen „Schau“ des Yuruparí die Geschlossenheit und Festigkeit (Celso Yukuna 2002), die den „Alten“ zukommt, nämlich dann, wenn der Junge seine Fähigkeiten öffentlich unter Beweis stellt. Also dann, wenn der dem Initianden vorhergesagte Weg, also sein rituelles Spezialgebiet, in seinem Körper Form annimmt und sich festigt, wie wir oben gesehen haben. Jetzt besteht eine tatsächliche Möglichkeit, dass ein Junge an die Stelle seines Vaters tritt.



Fotos 2 und 3: Malocavorsteher Faustino Matapí und sein Sohn Néstor. (Juan Felipe Guhl 2006)

In den Texten, die von den Yukuna-Matapí gemeinsam besprochen und diskutiert wurden (ACIMA Aprender en Yukuna y Español -ohne Datum) erscheint es ebenso eine Notwendigkeit wie ein Ideal zu sein, den Weg zu gehen, den die Schöpfer und Vorfahren vorgezeichnet haben:

Als das Universum geschaffen wurde, verteilte das Höchste Wesen die Erde unter die Menschen und die übernatürlichen Wesen. Von hier aus entstanden die geistlichen Vorfahren der Völker an ihren Ursprungsorten. So wurde der Mensch verantwortlich dafür, die Welt zu beherrschen und zu leiten. Seither begannen sie das Land zu heilen und für eine Maloca vorzubereiten, wobei sie alles Notwendige und alle Fähigkeiten erreichen, um die Maloca gemäß ihrer Kenntnisse zu verwalten. Um ein Ovalhaus zu haben, braucht man seine „Begleiterin“, die Pflanzung, und beide hängen von den Kenntnissen des Besitzers ab.

ACIMA (op. cit., S. 36)

Dieser Abschnitt ist wie ein logischer Einschub aufgebaut, der besagt: um die Welt zu handhaben, braucht man unbedingt ein Ovalhaus, eine Hausgemeinschaft. Van der Hammen (1992, S. 142) unter Berufung auf C. Hugh-Jones (1979) sagt, dass die Hausgemeinschaft ein Mikrokosmos sei, ein konkretes Modell des Kosmos, mit dem man mittels des Schamanismus umgehen könne (Hammen 1992, S. 143). Der Herr der Hausgemeinschaft, so sagt es der Text, ist der Hauptverantwortliche dafür, die Welt zu heilen und zu handhaben – weshalb wir nun sehen werden, wie er ausgebildet wird und wie seine Aufgaben verstanden werden.

Als ich an dem Workshop zur Übersetzung der Statuten ⁶ der ACIMA-Organisation in die Kamejeya-Sprache teilnahm, schlug ich die kleine Übung vor, einen Text über die „Selbstregierung“ zu verfassen (ein Konzept, das von den Beratungsgremien und den juristischen Arbeitsgruppen der GAIA-Stiftung in der Region entwickelt worden ist). Die Teilnehmer sollten sich beraten und einen Text darüber verfassen, wen sie als Autorität anerkennen und wie sie – ausgehend von ihren Traditionen – Entscheidungen fällen (vgl. Robayo 2002). Die vorgeschlagene Übung löste keine Diskussion aus. Der Älteste der Kommissionsmitglieder, der Häuptling Faustino Matapí, ergriff einfach das Wort. Aufmerksam verfolgt und knapp kommentiert von den anderen, entwarf und entwickelte er einige Punkte, die ich notierte und dann Satz für Satz laut vorlas. Obwohl diese Arbeit nicht zu Ende geführt wurde, wurden die Ergebnisse mit anderen Kundigen im privaten Kreis gebilligt. Der Aufsatz trug den Titel „Die Geschichte vom Leben in dieser Welt“ (*Eja'wá chu i'makana Yukuna*) und stellt eine Reihe von vorgeschriebenen Schritten vor, die den Weg des Hausvorstehers kennzeichnen. Kurzum, im Verlauf von wiederholten Diäten zum Zweck des Lernens wachsen seine Kenntnisse. Sobald er sie in der Praxis erprobt, wächst seine Kraft, die sich in den größeren und komplexeren Hausgemeinschaften zeigt, die er gründet (vgl. Surrallés 2003, S. 88 zur Vorstellung vom räumlichen Wachsen des traditionellen Hauses Candoschi, das zugleich Ausdruck der Macht des Vorstehers ist).

Der Weg der Ausbildung eines Hausvorstehers dauert ein Leben lang und umfasst die Aufgabe, einen seiner Söhne darauf vorzubereiten, an seine Stelle zu treten. Faustino Matapí

(2001) erzählt, dass der Junge mittels Diäten und Heilungen sich aneignen wird, was man ihm erzählt: erst die Geschichten, dann die Gebete und danach alle Gesänge. Dieser Vorgang – sagt Iván Matapí (1998) – entspricht der Phase, in der er Yuruparí schauen wird, dann wenn sie ihm zum ersten Mal „alles“ erzählen, wonach der Vater oder der Meister ihn für eine Weile von allen anderen trennen und sich dessen versichern wird, dass er die Speisevorschriften einhält. In diesem Moment – sagt Faustino Matapí (2001) – richtet der Junge eine Pflanzung ein und säht Koka aus, mit der er seine Kraft und seine Heilungen ausübt. In gleicher Weise säht er Tabak, Ananas und Nahrungspflanzen. Es ist der Moment der Gründung der ersten Hütte (*pajluaja pa'kurena* „eins Pfosten“). Hier sagt er, dass er bereits das „pensamiento“ der Leute heilen kann, die mit ihm zusammenleben. Laut den Aussagen von ACIMA (2002) „bestimmt“ die Größe jeder Hausgemeinschaft, die er begründet, „die Menge der für das Funktionieren der Hausgemeinschaft erforderlichen Lebensmittel und anderer Dinge“.



Abb. 8: Die Reihenfolge der Malocas, die ein Vorsteher einhalten muss (Nach ACIMA Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum - , S.31)

Der Hausvorsteher und das Ovalhaus wachsen gemeinsam entsprechend seiner Fähigkeit, das Leben (Heilungen und Nahrung) einer Gruppe von Leuten zu sichern. Die Identifizierung zwischen beiden ist so groß, dass ein Haus aufgegeben wird, wenn der Hausvorsteher stirbt (vgl. Surrallés, op. cit.). Nachdem es zunächst nur eine Verstrebung hat, geht es über zu zwei

(*iyamá pu'kurena*) und dann zu vier Verstrebungen, wonach ein dreimal so großes Haus gebaut wird (ACIMA).

Die materielle und geistliche Verantwortlichkeit des Maloca-Vorstehers taucht in einigen Ausdrücken auf: um die Bedingung für den Erfolg von bestimmten Paaren von „Gefährten“ hervorzuheben – „*wáke'weji* (von *wa'te* „mit“) wie z. B. Hausvorsteher-Hausvorsteherin (op. cit., S. 32) oder Ovalhaus-Garten (ebenda). Ein anderes Beispiel liegt vor, wenn Koka *wáke'naji*, „Gefährtin“ (Schauer 2001, S. 62), für die Rituale oder Heilungen innerhalb des Paares Speise-Koka ist. In dieser Weise nennen sich auch die Leute, die zu einem Hausvorsteher gehören, *riwa'téjena* (von „der“ im Nominal Plural) – wörtlich „seine Begleitung“ – im dort gebräuchlichen Spanisch „seine Leute“ – entsprechend der in dieser Region üblichen Vorstellung von der Beziehung Herr-Untertan, wie sie in der Gegend üblich ist, die sich durch die enge Abhängigkeit und die ebenso wirtschaftliche wie symbolische Untergebenheit auszeichnet (vgl. Hugh-Jones 1988).

Die Hingabe, mit der sich der Maloca-Vorsteher seinen Leuten und seiner Aufgabe widmet, ist von Faustino Matapí (1998) in seiner Beschreibung der Schritte und Pflichten dieser „Karriere“ betont worden: nachdem er die erste Heilung der schwarzen Schminke durchgeführt hat, die für das Baby und für den Schutz der Erwachsenen erforderlich ist, muss er drei Monate lang Diät einhalten. Dann ist die Heilung des Salzes *jiwi* an der Reihe, die „zweite Taufe“. Der folgende Schritt ist die Heilung der Welt, bevor Yuruparí gezeigt wird - was bedeutet, den Raum nach allen Himmelsrichtungen zu durchqueren und in den Himmel aufzusteigen um Kontakt mit *Yawi chi'narikana*, also Yuruparí selbst herzustellen (vgl. die Zeichnung von Gabriel Yukuna 2003, wo er die Welt und diese Reise umschreibt, vgl. auch die Zeichnung und die Beschreibung der Gruppe der Alten auf S.). Wenn er das erreicht, kann er Yuruparí seinen Kindern und Enkeln vorstellen. Nach diesem ersten Ritual, dem er vorsteht, muss er vier Jahre lang Speisevorschriften einhalten, betont Faustino Matapí. Die folgende und letzte Heilung ist die des Mädchens, wenn sie ihre erste Periode bekommt.

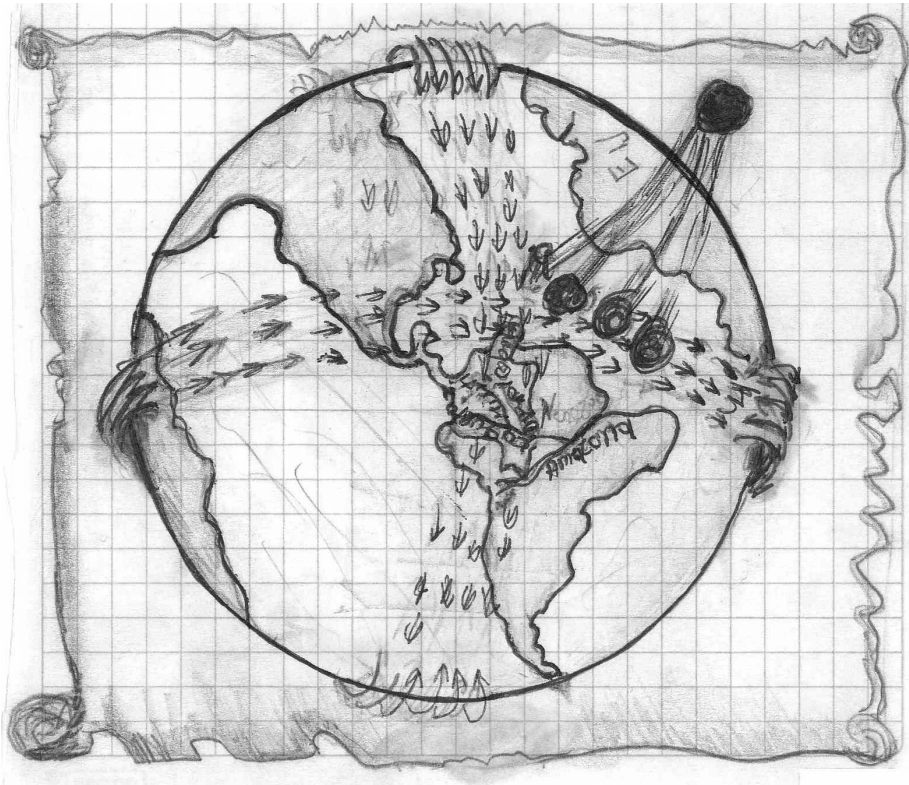


Abbildung 9: Kosmische Reise durch das „pensamiento“ der Schamanen zur Heilung der Welt, Zeichnung von Gabriel Yukuna (2003)

Der Maloca-Vorsteher übernimmt die Aufgabe von Yuruparí, dem mächtigen Großvater des Jaguars *Yawi chi'narikana*, um aus den Yukuna-Matapí wirkliche Personen zu machen, d.h. Wesen mit „pensamiento“ und einem Sinn dafür, wie man in der Welt leben kann: als Heiler, Sänger, Hausherr und Mitarbeiter. Der Körper von Yuruparí besteht aus Wissen und Macht, begründet auf Heilungen und Ritualen, die bei jedem Jugendlichen durchgeführt werden und innerhalb der Bewohnerschaft eines Hauses das Erreichen der Ziele der Gruppe, „die Ordnung der Welt“, garantieren. Die Ordnung der Welt aufrecht zu erhalten bedeutet auch, die Fruchtbarkeit der Frauen und die Produktivität ihrer Anbauten und Arbeiten zu hüten.

Es obliegt der Verantwortung eines Hausvorstehers, die Herstellung der Speisen zu sichern, damit sich seine Leute vermehren, was unauflöslich zum „Ordnen“ der Welt/der Zeit gehört, einer Heilung, die den Ritualen vorangestellt und die der jeweiligen Epoche eigen sind (Hammen 1992, S. 126). Die Heilungen und Rituale stellen die Herren der Früchte und Tiere zufrieden, die in diesem Moment auf die Erde kommen (Iván Matapí 2001), um mit den Angehörigen der Hausgemeinschaft zu feiern (Århem 1993, S. 109). Deshalb meinen die Yukuna-Matapí, dass man die Rituale durchführt, um „gut zu leben“ (Hammen op. cit., S. 137), und dass sie „Lebensfreude“ bedeuten (Iván Matapí 2001). Aus diesem Grund muss der

vorbildliche Hausvorsteher der Yukuna-Matapí alle überlieferten Kenntnisse besitzen: Mythologie, Heilungen, Tänze und Rituale.

Die Tendenz der Welt zum Chaos, zu Verwüstung und Krankheit wird mit den Regeln und Grundsätzen des Zusammenlebens, den Pflichten der Produktion und Reproduktion ihrer Leute und dem Schutz des Territoriums, die dem Hausvorsteher zukommen, konfrontiert. ACIMA (Aprender en Yukuna y español –ohne Datum -, S. 36) verweist auf diese Eigenschaften, die die vorrangige Bedeutung des Zusammenlebens bestätigen, die in der Hausgemeinschaft verwirklicht ist (vgl. die sorgfältige Erörterung dieser Bedeutung der Hausgemeinschaft bei Hugh-Jones 1995):

Er zeichnet sich durch die Achtung sämtlicher überlieferten Regeln aus, die für einen angemessenen und guten Umgang mit dem Territorium gegeben sind und die Qualität seiner Arbeit sichern. Er ist jemand, der über allen Arten von Klatsch und Tratsch steht, über Gerede, Verleumdungen und dergleichen.

Er ist ein besonnener, ernster und ruhiger Mensch. Er kann ausnahmslos mit allen umgehen. Jedem, der in seiner Hausgemeinschaft eintrifft, bietet er Speise und Gastfreundschaft an.

(ACIMA Aprender en Yukuna y Español –ohne Datum -, S. 32)

V. Die Auflösung der Person (*inau'ké*)

In den bisherigen Kapiteln haben wir verfolgt, wie sich eine Yukuna-Matapí Person bildet, wie sich ihr Körper umwandelt und wie sich ihre sämtlichen Fähigkeiten entfalten, wenn sie durch die Initiation geht. Im Fall der Männer drückt sich die soziale Bedeutung dieser Daseinsweise in der Spannung zwischen den verschiedenen Lebensentwürfen aus – Heiler, Sänger oder Hausvorsteher –, wobei letzterer alle anderen Entwürfe umfasst. Im Folgenden werden wir darlegen, wie der umgekehrte Prozess, die Auflösung der Person, vonstatten gehen kann. Zum Ausgangspunkt haben wir zwei Erzählungen. Die Erste beschreibt ein Vorkommnis aus den fünfziger Jahren und die Zweite ist eine Geschichte, die etwas mehr als ein Jahrhundert zurückliegt. In beiden Fällen verlieren die Hauptpersonen ihre Rolle als Hausvorsteher – im ersten Fall aufgrund eines schamanischen Angriffs, im zweiten Fall aufgrund der Entfremdung vom Leben in der Hausgemeinschaft infolge des Geschäftskontaktes mit Nichtindigenen.

V.1 Die Verwandlung des Horacio Matapí¹

Horacio stritt sich mit seinen Schwägern. Damals veranstalteten sie ein Fest, bei dem Ananasbier ausgeschenkt wurde. Er trank viel und sagte gegen Morgen zu seiner Frau, dass er Kopfschmerzen habe. Dann rannte er raus und weder seine Frau noch sein Sohn konnten ihn aufhalten. Seine Frau holte ihn am Bach ein, er kam ihr vor wie tot. Aber dann brach er in Richtung des Waldes auf. Zusammen mit einem seiner Brüder gelangten sie an einen anderen Bach, von dem aus Horacio gerufen hatte. Dann kehrten alle in die Maloca zurück. Dort hatten sie Streit mit ihm, bis er nach einer Weile auf dem Boden liegen blieb. Sie ließen ihn in Ruhe, bis er einen weiteren Anfall hatte. Er ging weg und sie fanden ihn nicht mehr.

Er erschien dann in der Nähe des Internats von Mirití, wo sie ihn zwar sahen, aber nicht wussten, dass er sich verwandelt hatte und verrückt geworden war. Er ließ sich kaum sehen, er wanderte mit einem glatten Stab und lag auf langen Blättern. Nächtens schrie er und sie dachten, er sei ein Gespenst. Man weiß nicht, wie er über den Fluss kam. Er schrie von unserer Bootsanlegestelle aus, vom Haus des Vaters von Lorenzo Yukuna. Er überquerte den Fluss noch einmal, dort wo sich die Anhöhe *Jariyé* befindet. Sie sagten uns, mein Onkel sei verrückt und dass die Zauberer mit ihm spielten. Die Frau von Horacio kam zum Internat und sprach mit dem Pfarrer. Nach einer Woche kehrte sie nach Hause zurück. Dort erschien er auch und sie packten ihn erneut. Sie erbaten das Boot des Internats. Sie holten ihn und wir sahen wie er im Boot trampelte und schrie. Aus dem Internat entfloh er noch einmal und blieb ungefähr vier Monate in dem Wald.

Seine Frau weinte und verbrannte seine Kleider. Er kam heimlich zurück. Gemeinsam fingen sie ihn ein. Er war sehr mager, sehr hässlich, sein Körper roch nach Tod. „Warum fangt ihr mich? Ich habe nichts angestellt!“, sagte er. Sie boten ihm etwas zu essen an, aber er wollte nichts, auch seine Frau wollte er nicht sehen. Als sie kam, schimpfte er fürchterlich mit ihr und sagte ihr, wenn sie wolle, dass er bliebe, müsse sie ihn mit lauwarmem Wasser waschen. Er hatte den Kopf voller Geifer, man konnte ihm nicht näher rücken. Sie badeten ihn, aber er lief wieder davon. Sie packten ihn noch mal und schlossen ihn gefesselt in einem Zimmer ein. Die Frau bot ihm *Caguana* [frisches Yukastärkegetränk] an, aber er wollte es nicht. Dann erinnerte er sich an mich und sagte, er wolle mich sehen. Sie holten mich mit dem Boot ab.

Ich war auf dem Feld. Ich nahm ein wenig Stärkemehl und reife Kochbanane und machte mich auf. Sie sagten mir, er sei sehr hässlich, da dachte ich: „Er bringt mich wahrscheinlich um, denn er ist kein Mensch.“[*unka inau'ké*]. Sie ließen mich in das Zimmer eintreten und wir sprachen miteinander. Er sagte, er sei krank und bat mich ihm zu nähern. Er sah sehr schlimm aus, sie hatten ihn heftig geschlagen, er beklagte sich. Ich weinte ein wenig mit ihm, aber er sagte zu mir: Ich werde mich gut um dich kümmern. Du brauchst nicht um mich weinen. Ich bin weit weg, schon nicht mehr von hier.“ Er war nun bereit zu essen, was ich ihm brachte. „Warum hast du Angst vor mir?“, fragte er mich. „Du willst mich töten“, antwortete ich.“ „Warum soll ich dich töten?“, sagte er. Er zeigte mir einen knüppelähnlichen glatten Stock, den er bei sich hatte. Da sagte ihm seine Frau: „Warum ergreifst du sie?“ Er gebot ihr zu schweigen: „Ich will, dass sie mit mir kommt, sie ist meine Nichte“, sagte er. Er wollte mir meine Kleider schicken lassen, aber ich sagte ihm, dass ich sie selber holen wollte. Ich beschummelte ihn. Er sagte, er würde mit mir essen und trinken, er lebte einfach so. Weil er mich erschreckte, kehrte ich nicht zurück. Mein Mann war dabei Larven zu sammeln.

In der darauf folgenden Woche ging Horacio für eine Weile in den Wald, kam aber zurück. Er fragte nach seiner Frau und als sie sie ihm brachten, schimpfte er mit ihr und warf sie aus dem Haus. Sie ging zu ihrem Bruder. Er war schon wieder wie ein Mensch, als sie für ihn Ananas raspelten. Er ging auch fort, aber um Mitternacht kam er, dann als das guarapo [Ananasbier] schäumte. „Gib mir von dem Bier, es gehört mir“, sagte er. Sie gaben ihm viel davon und dann blieb er wie er war. Gleich darauf schickte er nach seiner Frau und sie brachten ihm Kleider, um sich anzuziehen.

Ein Schamane hatte ihm das „pensamiento“ herausgenommen, weil er die Speisevorschriften nicht erfüllt hatte, die man einhalten muss, um Schamane zu werden, wie sie ihm sagten. Aber auch, weil er einfach ohne Heilungszeremonien gegessen hatte. Deshalb verwandelte er sich, sagten sie. Einer der Makuna machte dies, weil er ihm nicht gehorchte. Er lebte weit weg, in Apaporis. Ein Schamane kann weit weg sein, aber in der Nacht kommt das „pensamiento“ in die Maloca. Das „pensamiento“ von Horacio war bei dem Makuna-Schamanen. Dort war sein „pensamiento“, als er verrückt war.

(Zusammenfassung einer Erzählung von Bernardina Yukuna 2003, vgl. Anhang 3)

Diese Erzählung von Bernardina Yukuna stellt die Ereignisse in einen sozialen Rahmen, den wir teilweise schon in den Mythen von *Majnori* und *Kari* kennen gelernt haben: die Spannung zwischen Schwägern und im weiteren Sinne die Zwiespältigkeit der ehelichen Beziehung. Vom männlichen Standpunkt aus gesehen: wegen des exogamen Prinzips ist eine Frau aus einer entfernten Gruppe nötig, um den Nachwuchs zu sichern und die Hausgemeinschaft aufrecht zu erhalten. Ein anderer Aspekt der Situation ergibt sich aus den Beziehungen zwischen Blutsverwandten, wobei sich diesmal die Spannung über die Beziehung zwischen Brüdern auflösen könnte. Horacio hat sich mit seinen Schwägern gestritten und seine Frau zurückgewiesen. Nur seine Nichte trifft er an (*o'pijá*, die Tochter seiner Schwester, die er als ihr Onkel *ukú* nach der Tradition nicht heiraten darf), als geeignete weibliche Begleitung für ihn: Nur von ihr nimmt er Nahrung an und bittet sie dann darum, mit ihm zu leben –noch ein weiteres Zeichen dafür, dass er sich nicht an die üblichen Regeln hält. Die Beziehungszusammenhänge, die in dieser Erzählung beschrieben werden, verweisen auf die Dynamik der Gesellschaft der Yukuna-Matapí, unter Berücksichtigung der Machtsituation des Internatszöglings und seines Chefs, eines Priesters, den man um Rat und Hilfe bittet (z. B., wenn es um Transportmittel geht).

Was nun die Veränderungen betrifft, die Horacio erleidet, den Verlust seines „pensamiento“ ebenso wie dessen Wiedererlangung, so entspricht dies zwei Festen, bei denen gemeinsam Ananasbier getrunken wird. Das Ananasbier ist ein rituelles Element, das ursprünglich von *Je'chú* (vgl. den Mythos des *Kanumá*, in van der Hammen 1992) gespendet wurde oder von den Freunden *Kari's* geraubt wurde (im Anhang befindet sich der *Kari*-Mythos mit Einzelheiten). Dieses Bier ist ein Mittel der Verwandlungen, die sich während der Rituale vollziehen, so wie wir es schon zum Schluß der Yuruparí Rituale gefunden haben, genauso wie das Salz bei der Heilung des Babies. Während des Übergangs von einem Zustand in den anderen durchlaufen die Beteiligten eine Phase der Instabilität (Liminalität), während der sie sich vor Angriffen von außen fürchten müssen. So jedenfalls wurde dieser Zwischenfall in Mirití erklärt: in der Nacht, in der Horacio und seine Leute Ananasbier getrunken hatten, schickte ein Schamane sein „pensamiento“ in die Maloca und nahm von dort das „pensamiento“ von Horacio mit sich fort.

Ein Detail, das etwas über den Zustand von Horacio aussagt, taucht während der Zeit seiner Erholung auf, als er unvermittelt darum bittet, in heißem Wasser gebadet zu werden, damit er nicht mehr davonläuft. Den Grund für dieses Vorgehen findet man in zwei Mythen: Zunächst in der Erzählung von der Schöpfung (vgl. Kapitel 2), dort gibt der Gott *Tupana* Anweisungen dafür, dass der erste Tote auferstehen kann. Nachdem sie ihn ausgegraben haben, müssen sie ihn mit heißem Wasser waschen, woraufhin der Leichnam zum Leben erwachen würde. Aber während sie ihn aus seinem unterirdischen Grab holen und beginnen, seinen Kopf zu waschen, unterbricht die Grille dieses Vorgehen und der Leichnam zerfällt in Stücke. Im anderen Mythos geht es um den Weg des Todes, wo ein Teufel in seiner Maloca alle toten Yukuna-Leute empfängt (Arturo Yukuna 2003). Im Verlauf dieser Geschichte müssen sie einen Bach mit kaltem Wasser durchqueren, wobei sie beginnen, ihre Gelenke von den Füßen bis zum Kopf einzufrieren. Um einige Sterbende zu retten, die bereits über diesen Strom gegangen sind, muss der Schamane *Ñamecha'a* mit ihnen zusammen diesen Weg zerstören, sie ihrer Hausgemeinschaft zurückgeben und sie dann wärmen. Eine andere Aufgabe des „gekochten“ Wassers ist es, das Essen der gezähmten Tiere aus der Wildnis vorzubereiten, damit sie in die Hausgemeinschaft ihrer Bändiger zurückkehren. Der Verlust seines „pensamiento“ hält Horacio fern von den Leuten und von der Hausgemeinschaft. So wie die Toten, die in eine andere Welt gegangen sind und wie die Tiere des Urwaldes, die zum Essen in diese Welt kommen. Aber nachdem sie das Essen des Menschen gegessen haben, kehren sie nicht mehr zu ihren heimischen Malocas zurück (Hammen 1992, S. 203).

Andere Anzeichen der Ausgliederung von Horacio sind der Verwesungsgeruch seines Körpers, der Umstand, dass er kein Essen bekommt und seine außerordentliche Magerkeit. Gleichwohl stellt er eine bemerkenswerte Geschicklichkeit unter Beweis, mit der er seinen Häschern entgeht. Eine Widerstandskraft, die es ihm ermöglicht, über Monate in den Wäldern zu überleben, ebenso wie die Scheu, sich den Leuten zu nähern und stets einen Stock dabei zu haben, glatt wie ein Knüppel, und dazu mit einer sexuellen Identität ausgestattet zu sein, die den örtlichen Gewohnheiten nicht entspricht: Er taucht mit einer schleimigen Substanz auf dem Kopf auf, seiner Nichte zeigt er einen „glatten Stock“ und versucht, sie gewaltsam an sich zu pressen und bittet sie schließlich, bei ihm zu leben. Aus all diesen Bemerkungen schließt Bernardina Yukuna, dass Horacio, während sich dies abspielt, kein Mensch ist – *unka inau'ke*: nicht Person/Leute.

Insgesamt entspricht das Verhalten von Horacio einer in dieser Gegend geläufigen Erscheinung. Wenn die *Kamejeya*-Sprecher ebenso wie Bernardina Yukuna sagen: *rewiña'ko* „er wurde verrückt“, dann geht es typischer Weise um einen, der schreiend davonläuft und sich von den anderen entfernt. Das passiert – so erzählen die indigenen Leute – gelegentlich den Hunden, die etwas Verbotenes gegessen haben, wie die Knochen des Paujíl-Vogels oder eines Coconuco-Vogels. Aber wenn so ein Vorkommnis als unerwünschter Unfall gilt, so rechnen die Yukuna und ihre Nachbarn, die Tanimuka (vgl. Tanimuka ACIMA 2003) mit Vorgängen anderer Art: nämlich die Verwandlung bestimmter Schlangen in Vögel oder Palmen. Die Erscheinung eines Schamanen in Tiergestalt ist ein ähnlicher Fall.

Die Sache mit Horacio wird als negativ wahrgenommen, genauso wie das, was während einem meiner Aufenthalte in der Gegend geschah. Meine Gastgeber erzählten mir, dass kürzlich ein junger Matapí „verrückt geworden“ sei. Als dieser von Mirití in das Dorf La Pedrera kam, hatte er eine Liste der Bestellungen und das Geld dabei, mit dem er den örtlichen Laden versorgen musste. Statt seine Aufgabe zu erfüllen gab er das Geld hemmungslos aus. Viel später erzählten mir die Mitglieder der ACIMA-Organisation, dass Geld an sich soviel Macht habe, dass es den indigenen Leuten den Verstand verlieren ließe, weshalb der Umgang mit dem gemeinsamen Geld Probleme zeitige. Diese Macht sei derartig groß – erklärten sie –, dass die Weißen, die das Geld erfunden hätten, sich sogar in ihren eigenen Familien dafür gegenseitig umbringen.

S. Hugh-Jones (1988: S. 49) hat eine ähnliche Situation untersucht, wobei er zeigt, dass die indigenen Barasana den Waren herkömmlicherweise eine Macht über sich zuschreiben. Einer

der Gründe, warum die Angebote der Händler nicht zurückgewiesen werden, kommt daher, dass ihr Schöpfer *Warimi* ihnen eine bössartige Macht zugewiesen hat, die sie unwiderstehlich macht und ihm als Köder zum Einfangen der Leute dient lasse. Ähnliches hat es mit den „Zaubersteinen“ auf sich, den „Augen“ verschiedener Tiere, mit denen man in der Nacht oder auf Entfernung sehen kann. In einer Geschichte, die Arturo Yukuna (2003) erzählt, kommt ein Yukuna vor, der dank eines Zaubersteins Frauen sexuell missbraucht, ohne dass diese sich dessen bewusst werden. Als er seiner Taten überführt wird, machte er jenes „Wesen“, das der Zauberstein darstellt, für seine Missetaten verantwortlich. Diese Erklärung reicht, um sich für seine Taten nicht verantworten zu müssen, während der Stein ins Feuer geworfen wurde.

Zusammenfassend können wir mit unseren Worten sagen, dass der Verzehr von magischen, kraftenthaltenden Elementen oder die Berührung derselben, das Bewusstsein, die Wahrnehmung und/oder den Willen verändern. In der Ausdrucksweise der Einheimischen wird diese Veränderung als ein Wechsel des Zustandes verstanden, im Falle Horacios als „er hatte sich verändert“ und „er war verrückt“, wobei beides in der *Kamejeya*-Sprache mit einem einzigen Wort ausgedrückt wird. Wenn wir jedoch anhand verschiedener Arbeiten (Schauer 1974: S. 5, 59; 2001: S. 20; ACIMA 2002: S. 43, Fontaine 2001) der Herkunft des Wortes *ewiña* nachgehen, dann zeigen die dort untersuchten Erzählungen und Mythen, dass die beiden Bedeutungen „sich verändern“ und „verrückt werden“ nicht die einzigen sind. Wir finden es wieder mit den Bedeutungen „Kenntnisse erwerben“², „lernen“, „studieren“ und „lernen lassen“ (*-ewiña'+ta* „lernen“-kausativ: „unterrichten“). Ich schlage als gemeinsamen Sinn dieser drei Bedeutungen „lernen“ vor, verstanden als die Veränderung, die jemand erlebt, wenn er mit „Neuem“ in Berührung kommt. Die eben genannte Definition legt die Vermutung nahe, dass es wenigstens eine wichtige Art und Weise des Erwerbs von Kenntnissen gibt, eine Art der Aneignung der Welt, die bis zur geistigen Verwirrung des Subjektes führen kann. Wir werden später herausstellen, dass dies die dem Schamanismus eigene Vorstellung ist. Verschiedene sprachliche Zusammenhänge weisen ebenfalls darauf hin.

V.2 Sichtweise und Handlung

Ausgehend von einem Teil ihres Wortschatzes werden wir im Folgenden zeigen, dass für die *Kamejeya* sprechenden Leute zwischen Wahrnehmung, Wissen und Aktion eine Beziehung von gegenseitiger Abhängigkeit existiert. Die Gegebenheiten der Sprache und ihre Gebrauchsweisen stimmen darin überein, dass sich ein Individuum der Yukuna-Matapí über

seine „Sicht auf die Welt“ definiert (Surallés 2003 erarbeitet weitgehend diesen Punkt). Ausgehend von einem überlieferten Ursprung, der sich in der Schwangerschaft kristallisiert, gibt der Schamane dem neuen Wesen eine Form, unterscheidet es von anderen Gruppen, nimmt Kontakt zu den mächtigen Wesen auf, um den neuen Menschen mit den „Abwehrkräften“ auszustatten, die ihn ausmachen und stellt die Verbindung zwischen den Mächtigen des Wissens und seinen Weisen des Seins und Handelns auf. Der Schamane vermittelt also, um das „Selbst“ des Kindes aufzubauen.

In einer Gruppe von Wörtern der *Kamejeya*-Sprache findet sich eine Grundbedeutung, die mit einigen kulturellen Vorstellungen vom Handeln übereinstimmt. In bestimmten Mythen, Glaubensvorstellungen und Praktiken, wird dem Sehvermögen eine Art Macht über das Gesehene zugeschrieben, worin sich eine Beziehung zwischen den Wesen und der Welt ausdrückt, genauer: eine Art und Weise, dem Seienden einen Sinn zuzuschreiben und es sich anzueignen. Dieses „kulturelle Modell“ (vgl. Holland und Quinn 1987) wird durch den Gebrauch und die Konstruktion der folgende Zusammenstellung von Wörtern gestützt, die ich – ohne mich gegen die Bedeutungen abgrenzen zu wollen, die Schauer in seinem Wörterbuch anbietet (1996 und 2001) – mit „sehen“ „sichtbar“, „Offenbarung“, „Spiegel“, „beleuchten“ und „erhellen“ (beleuchten mit einer anderen Lichtquelle als der Sonne) übersetze, also einer Wortgruppe, die das lexikalische Feld rum um „das Sehvermögen“ abdeckt.

Das Verb *amáka* „sehen“ meint nicht nur die Tätigkeit des Sehens, sondern eine besondere Form des Wissenserwerbs, eine Weise des „Kennens“ als Begegnung mit dem Offensichtlichen. Um auszudrücken „Ich kenne Bogotá“³ sagt man „Bogotá sehen“. Der *Kamejeya*-Ausdruck *rinakuwá amákano* – „allem Anschein nach“ –, den Schauer mit „wie dem auch sein“ und „was auch immer passiert“ (Schauer 2001: 4) übersetzt, hält die Offensichtlichkeit fest, das Faktische, ausgehend von der Wortwurzel *amá-* „sehen“⁴. Ein weiterer Gebrauch dient dazu, eine bekannte Person zu bezeichnen, die *amána’pa* genannt wird: „erkannt“, „unterschieden“, gebildet aus „sehen“ und einem grammatikalischen Klassifikator⁶. Diese Art der Identifizierung macht eine Person „sichtbar“⁶, die durch den Klassifikator *-a’pa* als Teil einer Gruppe ausgewiesen wird. Hier erkennt die Grammatik die kulturellen Abbildungen als Beschreibung der Welt: der Klassifikator *-a’pá* bedeutet „Teil eines Ganzen, einer Reihe, einer Aufzählung“ (Schauer 1978, S. 50 und Beispiele in Schauer 2001, S. 49), was der kulturellen Vorstellung entspricht, dass ein Individuum ein Teil einer

Gruppe ist, eines Ganzen – *rinámana*⁷ „Stamm“ – verstanden als ein Ganzes, das entsprechend der Geburtenfolge strukturiert ist. Das Vorgehen entspricht genau der Tätigkeit des Schamanen, wie es im vorangegangenen Kapitel beachtet wurde, nämlich während des Yuruparí-Rituals, wenn er den Jungen ihre Identität „aushändigt“. Er zählt die Liste der Volksgruppen entsprechend der Reihenfolge der Geburten der jeweiligen Ahnen auf. Diese Liste von Gruppen ist eine „Reihe“ mit dem ersten und mächtigsten Vorfahren an der Spitze, und für jeden Vorfahr/jede Gruppe nennt er die Nachkommen, die die Lineage anführen, den Ältesten, den Mittleren und den Jüngsten⁷ (vgl. Anhang 1).

Die Bedeutung, die man der Sichtweise für die Bezeichnung des Offensichtlichen und dadurch dem „Kennen“ beimisst, wird durch den Gebrauch des Adverbs *pu'waka* bestätigt „im Fall dass, auf sichtbare Weise“ (Schauer 2001, S. 55). Es wird benutzt, um sich auf etwas zu beziehen, das in Sichtweise liegt. Diese erste Bedeutung wird in metaphorischer Weise auf Dinge ausgedehnt, die nicht der unmittelbaren Wahrnehmung unterliegen, um die Realität eines Ereignisses auszudrücken, um aufzuzeigen, dass es gleichzeitig in Bezug auf ein anderes geschieht oder um festzuhalten, dass es die notwendige Voraussetzung („Sehvermögen“) dafür ist, damit etwas anderes geschieht. Diese Offensichtlichkeit wird am stärksten in einem Wort ausgedrückt, das von dem soeben erwähnten dergestalt abgeleitet wird, dass das Adverb *pu'waka* durch das Suffix *-ji* zu einem abstrakten Nomen gemacht wird: *pu'wakaje*, das Schauer, – obwohl er es nicht im Wörterbuch anführt – mit „Offenbarung“ übersetzt (Schauer 1974). Dieses Substantiv⁸ taucht mehrfach im Mythos von den Helden *Karipulakena* auf, den Schauer veröffentlicht hat (Schauer 1974), wo es den Vorgang des „den kommenden Generationen zur Kenntnis geben“ bezeichnet – wie die Helden ankündigen – und zwar von Ereignissen, Dingen oder Handlungsweisen, die auf diese Weise zum Präzedenzfall für die Welt werden. Zum Beispiel verhandeln sie mit dem Herrn der Nacht und befreien die Dunkelheit für die Welt, die bis dahin nur den ewig andauernden Tag kannte. Ebenso lassen sie die wilden Schweine aus ihrem unterirdischen Versteck entkommen. Sie sind zugleich die Ersten, die sie jagen, womit sie die Herkunft des Fleisches ebenso offenbaren wie die Weise, seiner habhaft zu werden.

Im Unterschied zum visuellen Wissen sagen die *Kamejeya*-Sprechenden „er/sie weiß“ – *we'pika* – vom Verb *we'pikaje*⁹ („wissen“), wenn sie die Gesamtheit des Wissens bezeichnen wollen, ohne gleichzeitig zu präzisieren, wie es erworben wurde. In den Lehrtexten von

ACIMA (2002: 60) kann man lesen, dass das schulisch vermittelte Wissen eine Gesamtheit von Informationen darstellt, die wiedergegeben oder dargestellt werden können, ohne dass über die Art und Weise des Kenntniserwerbs nähere Angaben gemacht würden. Diese Herangehensweise ist keineswegs auf meine indigenen Freunde beschränkt, sie ist auch typisch für Wissenschaftskreise, wenn sie mit Ansätzen konfrontiert werden, die außerhalb ihres Weltbildes liegen (Kuhn 1967). Sie setzt ihr Wissen als gesetzt voraus und reagiert skeptisch auf Übungen der „Forschung und Entdeckung“ auf Gebieten, wo sie keine Probleme sehen und auch keine Gegenevidenzen erkennen (vgl. die Einleitung von Robayo in der Zusammenstellung der aufgeführten Kamejeya-Texte, ACIMA Aprender en Yukuna y Español – ohne Datum – S. 16).

Die Träume¹⁰ sind Wege des Wissenserwerbs und verhelfen zu einem Wissen im Sinne von *riwe'peje* (er weiß), das allerdings der Deutung nach einem vorher festgelegten Code entspringt (ACIMA 2002, S. 61). Das „gegebene“ Wissen erscheint auch im Wahrsagen. Im Kapitel 2 habe ich dargelegt, worin dieser Vorgang besteht, über den der Schamane Zeichen von einer entfernten Quelle erhält. Er setzt sich in Verbindung mit Wesen, die in einer anderen Welt leben, und sein Körper empfängt Hinweise auf die Antworten auf seine Fragen. Auf *Kamejeya* heißt das *ripé we'pikana* (Schauer 2001, S. 63) „Ankunft des Wissens“ und im regional geprägten Spanisch wird gesagt, er empfängt „Rat“ (span. aviso). Diese Art des Wissenserwerbs kann auch in der Vision bestehen, dann wenn diese zu Wissen führt oder dieses „Wissen“ *we'pi*- begründet, insofern als sie eine Bedingung für das „Wissen“ darstellt. Als die vier wichtigsten Helden, die *Karipulakena*, fühlen, dass die Welt unvollständig ist, machen sie sich daran, mittels Zauberei [*lawichú*] zu „denken“ [*wawe'pijinka* „wir werden wissen“], um das zu erlangen, was fehlt. Nachdem sie es gesehen haben *amáka*, kommen sie zum dem Schluss, dass sie bereits wissend sind:

-*Re lapí nuwe'pí, ke rimíchaka.*
Es gibt Nacht, ich weiß, sagte er.

-*chuwa wawe'pijika, wamákalaje mere ke riká.*
Jetzt werden wir denken, damit wir sehen wo wie sie [Nacht].

Re riká, nuwe'pika.
Es gibt sie, ich weiß.

Nali'chá lawichú i'michá.
Sie machten Wahrsagung.

(Schauer 1974, S. 260)

Verschiedene Sprachen in der Region kennen unterschiedliche Formen des Wissenserwerbs. Die Wortverschiedenheit zwischen *amá* „sehen, erfahren“ und *we'pi* „wissen“ drückt man in

anderen Sprachen mittels vorgeschriebener, wahrnehmbarer grammatikalischer Mittel aus, die explizit machen, welche Art des Wissenserwerbs der Gegenstand der Aussage vorschreibt, wenn er einer direkten Erfahrung entspringt: „ein Ich, das in Anwesenheit wahrnimmt“, oder wenn das Ereignis übertragen wurde oder an einen anderen Ort oder in eine andere Zeit gehört, als der Sprecher abwesend war (vgl. für die Tatuyo-Sprache Gómez Imbert 1986 und für das Andoque Landaburu 1979).

Diese Sichtweise impliziert Anwesenheit und Offensichtlichkeit, aber anstatt nur Eigenschaften der Wahrnehmung zu sein, werden sie von den *Kamejeya* Sprechenden in ein geschlossenes Konzept eingefügt: Durch die Augen („den Blick“, *rijluwaja*, durch Augen) wird eine Seinsweise ausgedrückt, die Fähigkeit der Wesen, sich durchzusetzen und sich die Umwelt zu eigen zu machen. Die Beziehungen zwischen den Tieren bieten das Bezugsmodell für diese Vorstellung:

rijluwaja: auf den Blick, auf reinen Blick

ej. Matami péchu-ri wani pujarú, rijluwaja Perú noka riká.

Schläfrig[es] „pensamiento“-bestimmt sehr Faultier 3.P.sing–Auge-durch-nom. Sperber tötet er

Das Faultier ist sehr passiv, der Sperber tötet es durch bloßen Blick.

(Analyse nach einem Beispiel von Schauer 2001, S. 13)

Die Übersetzung im Wörterbuch bietet die Version im regionalen Spanisch der Indigenen *ri-i'jlu-waja*: „durch bloßen Blick“ – eine adverbiale Form, die aus *i'jilu* „Auge“ und *y-waja* „durch“ gebildet wird. Entsprechend dem Beispiel, liegt im „pensamiento“ *péchuri* der Grund, aus dem die Augen eine Wirkung auf das andere Wesen ausüben. Durch den Blick gehen beide Tiere eine Machtbeziehung ein. Diese Schwäche des Faultiers offenbaren seine unbedeutenden Augen. Seine Gewohnheiten, seine Langsamkeit und sein Herdentrieb sind Ausdruck seines passiven „pensamiento“. Diese Eigenschaften stehen im Gegensatz zu jenen des Sperbers, seinen großen und beweglichen Augen, seiner Schnelligkeit, seiner Zielgenauigkeit, der Zugriffskraft seiner Krallen und seines Schnabels, kurz: seinen „Waffen“, dem, was die Macht seines „pensamiento“ ausmacht.

Im letzten Kapitel trafen wir den Großvater *Warwachí*, dem das Teichhuhn die Augen geraubt hatte, weshalb er blind und gedemütigt am Grund eines Baches lebte. Als der Enkel das Teichhuhn tötet und die Augen zurückbringt, hatte es nicht nur die Augen des Großvaters, sondern auch die Augen anderer Tiere.

kawayá yawi kajru kamejerina i'jlu i'michaka riwajweru chu

Hirsch Jaguar viele Tiere Auge sein-Vergangenheit-bestimmt 3.P.Herz-maskulin in

„Hirsch, Jaguar, viele Augen von Tieren, [die] sich in seinem Herzen befanden.“

(Rodrigo Yukuna 2003)

Mit der Wiedererlangung seiner Augen gewinnt der Großvater auch seine Kraft zurück, steigt aus dem Wasser und nimmt sich vor, die Kräfte, die ihm zukommen, auf seinen Enkel zu übertragen. Der Alte schickt seinen Enkel, sich in der Nacht zu baden. Der Junge nimmt einige Fackeln mit und geht zum Bach, aber dort erwarten ihn bedrohliche Fische, erschreckt setzt er sich ans Ufer. Der Mythos erzählt von dem Großvater, wie er in der Nacht als Jaguar den Enkel antrifft:

Yawi chu ramíchako¹¹ e ripatiako rikhá.

Jaguar-in 3.Person-sehen-Vergangenheit-bestimmt dann er-beleuchten-Vergangenheit-bestimmt. er
Als Jaguar sah er [Warwachi] und ergriff ihn [den Enkel von hinten].

(Rodrigo Yukuna 2003)

Der Großvater, der in Wirklichkeit eben jener Yuruparí, der mächtige Jaguar ist, „sah“ nach freier Übersetzung „mit Jaguaraugen“, während der *Kamejeya*-Text sagt „im Jaguar“, also „im Körper des Jaguars“. Mittels seiner Augen sah *Warwachí* nicht nur in der Dunkelheit, sondern „ergriff ihn“: *ripatiako rikhá* – „er ergriff ihn“. Schauer (2001, S. 50) erwähnt zwei lautgleiche Verben und nicht etwa zwei Bedeutungen ein- und derselben Vokabel *patakaje*¹², das erste Wort bedeutet „ergreifen“ und das zweite „beleuchten“. Aber das Zitat aus dem Mythos und die Beispiele, die das Wörterbuch anführt – die dem Alltagsleben entstammen – zeigen, dass es sich um einen einzigen Ausdruck mit zwei Bedeutungen handelt: „beleuchten, ergreifen“. Diese Behauptung stimmt mit dem Glauben überein, dass der „Blick“ oder das „Sehvermögen“ eine Kraft ist, die bis zur Beherrschung des Gesehenen reicht, so wie wir es oben schon festgestellt haben.

Die Vorstellung, die Sehen, Licht und Ergreifen verbindet, taucht auch in der Jagdtechnik wieder auf. Im letzten Kapitel sahen wir dies im *kaná*, in dem traditionellen Spiegel, der sich in der Hand der Schamanen in ein magisches Werkzeug des Sehens in die Ferne verwandelt, der Verortung, Verfolgung und der Jagd. Die Wortwurzel *kaná* werden wir im Verb *kanakaje*, „mit einer Laterne oder Fackel beleuchten“, wiederfinden (beim Fischen oder Jagen, Schauer 2001, S. 26). Es geht um die alltägliche Arbeit, Fische mittels Licht vom Ufer aus auszumachen, um sie zu harpunieren, oder darum Beutetiere anzuleuchten, die Wasser trinken oder am Ufer auftauchen, um das Zentrum des Lichtes zu sehen. Die Vorstellung vom gefährlichen Licht, das aus den Augen eines Wesens kommt, finden wir auch (Kapitel 1) in der Geschichte vom Ursprung der Menschen, in der die Riesenboa den Fluss hochkommt und alle zu töten vermag. Um sie umzubringen, müssen ihr zunächst die Augen platzen. Eine andere Episode handelt davon, wie diese handwerkliche und schamanische Technik angewandt wird:

Als *Majnorí* bei dem Hafen tauchte [in das Wasser, um dem Jaguar *je'ri* zu entfliehen] und der Krebs ihn [sein Patenkind] wie ein kleines Kindchen *rijipiture* packte, ergriff *Je'ri* seine Fackel, um nachzusehen, welches Baby da im Hafen weinte. Damit erleuchtete er den Ursprungsort der Welt, an dem die Sonne geboren wurde. Als er diese Flamme der Fackel entzündete, kam sie *Majnorí* wie ein Magnet vor. Diese Flamme konnte das [etwas anziehen].

Dann die, die Fettiges, also Heiliges essen, an dem Tag des Yuruparí verwandelte sich dieses Feuer völlig dahin. Wenn du die, die Yuruparí gesehen haben, nicht gegen Hitze heilst, dann fügt ihnen das Schaden zu. *Majnorí* war schlau, er verteidigte sich vor dieser Fackel und das war fortan die Heilung [mit der man sich dieser Anziehung entziehen konnte].

(Arturo Yukuna 2004)

Mit den Augen, der Sonne oder der Fackel kann man ein Wesen oder auch angeleuchtete Gegenstände identifizieren, erwischen oder fangen. Wie wirksam dieses Vorgehen ist, hängt nach der Auffassung der *Kamejeya* von der Kraft des „pensamiento“ ab, dessen Ausdruck die Augen, die Fackel oder der Spiegel *kana* sind, „Verteidigungsmittel“ im schamanischen Sinn. Wenn die Schamanen „Jaguaraugen“ benutzen, dann verleiben sie sich dieses „Verteidigungsmittel“ ein, sie verwandeln sich in das Tier¹³. Die Kraft des „pensamiento“ besteht in der Fähigkeit zur Verwandlung, so wie *Warwachí*, der den Körper wechseln und sich in einen Jaguar oder in die Trommel *kumu* der Maloca transformieren kann, wenn er in das Innere des Stammes sein „pensamiento“ *pechuri* einfügt:

ke rimicháka nupechu i'majika mari chú.

so er-sagen – Vergangenheitsform-bestimmt ich-pensamiento sein-Futur dies in

Er sagte [*Warwachí*]: mein „pensamiento“ wird hier drin sein [in der Trommel der Maloca].

(Rodrigo Yukuna 2003)

Das Problem des Horacio Matapí besteht darin, dass er verwandelt war *rewíñako*, aber ohne dass er sein „pensamiento“ kontrollieren konnte, ohne dass er wusste, in was er verwandelt worden war. Die Assoziationen zwischen Sehen-Kennen-Beleuchten-Aneignen bilden die Grundlage für die Bedeutung des Sich-Verwandeln als einem Prozess der Aneignung von etwas durch die eigene Veränderung, als eine Form des „Lernens“. Die kräftigste Form von *jewíñakajo* beschreibt der Schamanismus als Fähigkeit des „pensamiento“, sich in etwas anderes zu verwandeln. Für die Indigenen wies das Lernen im Internat zweifellos genau diese Merkmale auf: die Kinder eigneten sich neue Ideen, fremde Verhaltensweisen und Kleider (Rodríguez und van der Hammen 2000) an, wobei der Schamanismus und das Erlernen traditioneller handwerklicher Fähigkeiten auf die gleiche Weise begriffen werden (vgl. das fünfte Beispiel in der Anmerkung 1).

Prof. Dr. Bruno Illius machte mich in einem persönlichen Gespräch darauf aufmerksam, dass die inhaltliche Beziehung zwischen „verrückt werden“ und „sich verwandeln“ nicht einfach

als Paradox aufgefasst werden darf, sondern als ein mögliches Ergebnis eines Standpunktwechsels, eines Wechsels der Perspektive, der mit diesem Prozess verbunden ist (Viveiros de Castro 1998). Für die „gewöhnlichen“ Leute, also solche, die keine zeremonielle Ausbildung durchlaufen haben, erscheinen die Veränderungen im Benehmen von jemandem als Grund, diese Person als „verrückt“ zu bezeichnen. Aber aus der Sicht der Schamanen gesehen und aus der Sicht der mächtigen Wesen, denen sie verbunden sind, können genau diese Wechsel des Verhaltens Teil des Prozesses der Eingliederung in jene andere Gemeinschaft von Wissen und Kraft sein. Das, was den einen als Entfremdung und Verrücktwerden vorkommt, ist für die anderen Verwandlung und Identifikation.

Im Folgenden wollen wir uns mit einer neuen Form der Verwandlung befassen, einer, die andere mächtige Wesen einbezieht, die Weißen, die Besitzer der Waren (eine ähnliche Verwandlung analysiert D. Guss unter Verwendung des schamanischen Vokabulars 1981 bezogen auf die Makiritare.) Anstatt im „Raub“ und in der Wiedereinpflanzung des „pensamiento“ besteht das Grundthema der Geschichte vom Hausvorsteher *Keyako* in den Handelsbeziehungen, die er aufnimmt, und deren Folgen für die Gewohnheiten und die traditionellen sozialen Bindungen. Mittels der Umgangsformen zwischen Individuen und Gruppen, die über die Sprache realisiert werden und die die Erzählung exemplarisch darstellt, werden wir den Vorgang der Verwandlung eines Hausvorstehers verfolgen. Obwohl dieser den örtlich üblichen Sprachgebrauch bei den Zeremonien beherrscht, behandelt er im Laufe der Zeit die indigenen Leute bald nicht mehr wie Menschen, sondern entsprechend den im Warenhandel üblichen Formen.

V.3 Die Geschichte von *Keyako*

Keyako war vom Stamm der *Kamejeya*. Er war Häuptling und Beschützer der Leute von der *Jurumi*-Gruppe. *Keyako* machte Geschäfte mit den Brasilianern in Tefé und in Manaos. Drei Monate dauerten seine Reisen und in dieser Zeit blieb seine Frau allein in der Maloca. Sie raspelte Ananas und tanzte, obwohl er nicht da war, weshalb das Gerede entstand, sie sei die Geliebte seines Neffen. Das wurde *Keyako* während einer seiner Reisen überbracht. Zurückgekehrt, sprach er nicht mit ihr und gegen ihre Bitten hängte er seine Hängematte im Gästebereich auf. Einige Tage später bat sie ihn, Ananas zu sammeln für ein Fest. Sie bereiten das Ritual vor, aber sie ist wütend. Als sie mit der Feier beginnen, fängt sie an zu weinen und kündigt an, sich umbringen zu wollen, aber man antwortet ihr: „Seinetwegen, seinetwegen“ (des Geliebten wegen), „aus Schamlosigkeit“.

Die Frau vergiftet sich und stirbt. Der Ehemann verkündet die Trauerzeit. Als der vermeintliche Geliebte auftaucht, um *Keyako* sein Beileid auszusprechen, wird er von diesem beschimpft. „Unmensch, weg von hier!“. Mehrfach versucht der junge Mann, *Keyako* davon zu überzeugen, dass alles nur ein Gerücht ist, aber der Andere wirft ihn aus der Maloca. Einmal sagt er ihm, er solle sich über seinen Schmerz lustig machen und tanzen. Als Antwort veranstaltet der Junge einen Tanz. Daraufhin beschließt *Keyako*, Mirití zu verlassen und zu den Brasilianern zu gehen.

Nach einem Jahr, unzufrieden und seine Heimat vermissend, kommt er zurück in einem Boot mit vielen Waren. Schon in Mirití legt *Keyako* an einem Hafen an. Er schickt einen seinen Arbeiter zu dem dort wohnenden Yakuna – um anzukündigen, dass er dessen Tochter gegen Waren eintauschen will. Beleidigt verweigert der Mann dieses Ansinnen, aber wegen der Hartnäckigkeit des Neuankömmlings lädt er ihn in seine Maloca ein und tötet ihn. Der Sohn von *Keyako* entkommt und kehrt zum Wohnort seiner Onkel zurück. Dort beginnen seine Vettern, die Rache vorzubereiten.

(Augustín Yukuna 1999)

Hammen (1992, S. 25) fügt diese Erzählung in ihre Einführung in die Geschichte der Region ein und vermutet, dass sich diese Dinge in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugetragen haben könnten. Was wir hier anführen, ist die Version von Augustín Yukuna, vom *Jurumi*-Clan, den „Leuten des Schweins“, zu denen auch die Begleiter des Protagonisten gehören. In dieser Version teilt der Erzähler wenige Einzelheiten über die Hauptfiguren und über die politischen Spannungen mit und berichtet über bestimmte Vorgänge gar nicht. Die Unterschiede zwischen den beiden Versionen verdanken sich den unterschiedlichen Sichtweisen und Interessen beider Gruppen. Die *Jarechina* erzählen von der Krise der Macht in einer Kamejeya-Gemeinschaft (der *Keyako* angehört), während die *Jurumi* die Stärke und die Kohärenz des Verhaltens ihres Häuptling in den Blick nehmen. Andere Varianten mögen sich dem Erzählkontext verdanken, wie van der Hammen (1992, S. 11) andeutet, oder der Schwerpunktsetzung bei der Niederschrift. Betrachtet man im Zusammenhang die verbalen und non-verbalen Dimensionen der Kommunikation, wie beim interaktiven und pragmatischen Ansatz von Fontaine (2001), dann verstehen sich die formalisierten Zwiegespräche als Ausdruck eines Systems von kulturellen Regeln. In unserem Fall wird der Bereich, den wir analysieren wollen, durch den sprachlichen Ausdruck und die Erzählungen umrissen. Für den Zugang zur gesamten, hier zusammengefassten Erzählung, verweise ich auf den Anhang unter Nr. 3.

Die Version von Augustín hat zum Ziel, die entscheidenden verbalen Wortwechsel wiederzugeben, die sich auf die Ereignisse beziehen. Er prüft und qualifiziert das Benehmen der Gesprächspartner – von dem strengen Protokoll der Einladung und des Empfangs zum Genuss des Ananasbieres bis hin zu den Herausforderungen und Beleidigungen, denen sich der Protagonist aussetzt. Wir werden der genannten Reihenfolge bei der Untersuchung der Texte folgen, vom Formalen hin zum Informellen. Zunächst stelle ich in der folgenden Übersicht die Abfolge der Handlungen und Texte dar, die in der Erzählung vorkommen, wobei Augustíns Sohn Juan Carlos Yukuna als Gesprächspartner und Übersetzer fungierte und Einzelheiten und Erklärungen beisteuerte:

0. Entscheidung einen Tanz des Ananasbieres zu veranstalten

Es gibt reife Ananas auf dem Feld.

Der Hausvorsteher bittet seine Leute, dass sie die Ananas holen und vorbereiten.

Der Hausvorsteher sagt seinen Leuten, dass er die Gruppe X einladen wird und geht weg.

1. Einladung

Gruß an den soeben Eintreffenden.

Der Einladende erzählt den Mythos [vom Ananasbier]. Der Eingeladene willigt ein oder entschuldigt sich.

Im ersten Fall rezitiert der Einladende einen Spruch [Fragment]:

E pají nakú yurika júpimi nakajé wajló i'maká.

Júpimi nakajé puraka'ló wajló yurika i'maká pají puinchiá

„Von je her gibt es in der Maloca Dinge für uns.“

„Von Anfang an, seit langer Zeit, gibt es in der Maloca Dinge, über die wir reden können.“

Er antwortet mir derselben Redewendung und willigt ein.

Er fragt nach dem Zeitpunkt für die Zeremonie.

Antwort

Wiederholung der Einwilligung und Austausch von Koka.

Wiedergabe der Geschichte des Ananasbiers durch den Annehmenden.

Abschied

(Vergärung des Ananasbiers)

2. Empfang der Eingeladenen und Eröffnung

X und seine Gruppe kommen an. Sie lassen ihnen Yuca-Brot geben und Maniokwurzelsoße, dann wird Koka gekaut und schließlich teilen sie ihnen Essen aus (Fleisch). Der Gastgeber grüßt und die Eingeladenen erwidern den Gruß.

Sie entzünden eine Zigarre *lichipá* und sprechen darüber, wie der Tanz vonstatten gehen soll, sie „beraten“. Sie nehmen zur Vorbereitung auf den Tanz Koka. Der Hausvorsteher schickt den Gast mit der Eingangsformel des Tanzes zum Tanzen.

*Kaja chuwa marí la'kaji puinchiá,
marí jrená a'kaná,
marí jrená iná kapeje,
marí iná lokópa'la,
marí iná kapeje iná kapeje,
marí ñaké iná lokópa'la amicha,
marí iná lokópa'la.*

Jetzt geht es los.

Das ist die gegebene Stunde.

Das ist die Stunde, die uns entspricht.

Das ist eines Menschen Fähigkeit.

Das entspricht ihm, das entspricht ihm.

Diese Vereinbarung berücksichtigt des Einzelnen Fähigkeit.

Das ist seine Fähigkeit.

*Iná ka'peje iná, amicha marí
 Iná nakú iphákana iná amákalojé,
 pejkóaka amicha iná nakú,
 mala'takána meketána,
 ñakeja puinchíá marí iná ya'kolojé pájñakani,
 ñaké i'má lokopa'la.
 Marí la'kaji nakú pajñakáni, iná iná jwa'te.*

*Das kommt einem zu, einer hat es gesehen.
 Man kommt, um sich mit einem zu treffen.
 Einer und ein anderer befinden sich im Inneren,
 um sich eine Weile die Zeit zu vertreiben.
 Genauso, Grund für einen, sich zusammen zu setzen.
 So ergibt sich Fähigkeit.
 In dieser gemeinsamen Erfahrung, ein Miteinander.*

Der Eingeladene antwortet ebenso förmlich.

3. Tanz

Sie beginnen zu tanzen bis zu einer Pause, in der der Hausvorsteher den Sänger ruft, damit dieser den Ananasbiergeist aus„ziehen“ möge – das ist der heilige Augenblick der Begegnung. Der Sänger rezitiert über den Ursprung des Ananasbiers. Der gastgebende Hausvorsteher hört zu, er „gehört“ ihm. Dann billigt er den Stand des Ereignisses. Noch einmal tragen sie Koka in die Mitte des Hauses zusammen. Sie tanzen bis zum Ende.

Übersicht 4: Die Etappen und einige Formeln aus dem Ananasbierfest

Die Übersicht zeigt einen – wie Urban (1990) es bezeichnete – „zeremoniellen Dialog“, in welchem die Hauptteilnehmer im Namen ihrer jeweiligen Gemeinschaften übereinkommen, ein Ritual zu begehen. Wir gehen mit dem zitierten Autor davon aus, dass diese Dialoge derselben Gattung angehören, obwohl aufgrund der weiter oben angeführten Einzelheiten der eine von „konsultativer“ Art ist – wo also das vorgeschlagene Vorgehen abgelehnt werden kann – und der andere von „definitiver“ Art ist, dann nämlich, wenn sich der entscheidende Vorgang vollzieht (das Ritual oder die Rezitation der Mythen, wie der Autor der erwähnten Gemeinschaftsarbeit feststellt). Wie Urban (1990, S. 106) nahe legt, zeigt sich der Zusammenhalt im zeremoniellen Dialog in der Abstimmung der Aktionen aufeinander, also in der Wechselrede und der Antwort auf den Inhalt oder die (pragmatischen) Absichten des Gesprächspartners. Wichtig ist die Anmerkung, dass die Übung dieser Formalitäten eine große Gedächtnisleistung und auch szenische Anstrengung voraussetzt, beides begleitet von jenem Arbeitsaufwand (der Herstellung der Getränke und Nahrungsmittel), der mit der Feier von Ritualen verbunden ist. Wenn die vorangegangenen Punkte von den indigenen Helfern angesprochen werden, wenn sie über ein Treffen urteilen, stimmen die ersten beiden, die die Geschicklichkeit des Einzelnen widerspiegeln, überein in der Anerkennung von Ehre Sozialprestige – im Gegensatz zu dessen Fehlen, wenn gesagt wird, dass etwas oder jemand „gewöhnlich“ ist, keine Anstrengung erfordert und des Wertes entbehrt: *mapeja*.

Die angeführte Untersuchung von Urban betrachtet den semantischen Inhalt und die pragmatischen Vorgehensweisen, die die Dialoge ausmachen, jedoch werden nicht die sprachlichen Strukturen dieser Formeln untersucht. In den Formeln, die wir in der Erzählung kennenlernen, machen sich *Keyako* und sein Gesprächspartner einen von verschiedenen Mechanismen zunutze, indem Semantik und Pragmatismus zusammengehen, um das Ereignis zu verorten und um die Gesprächspartner miteinander zu verbinden: den Gebrauch von Adverbien, die sich auf Ort und Zeit des Ereignisses beziehen und von Pronomen, die die Gesprächspartner danach ausmachen, wer gerade das Wort ergreift.

In dem Moment, in dem *Keyako* die Einladung ausspricht und sein Gesprächspartner die Einladung annimmt, legen beide ihre „Vertragsinhalte“ über bestimmte Formeln im folgenden Wortwechsel fest:

1) sie beziehen sich auf denselben Ursprungsort: „Die Maloca (*pají*) der alten Zeit“ (*júpimi* Adverb der Zeit + *-mi* getrennt); „alt“ bezogen auf „jetzt“ *chuwa*; und dann erklären sie, dass es sich um die „Maloca des Ursprungs, die sich auf der anderen Seite befindet, handelt – (*pají puinchiá*). *puítá* ist nämlich ein Substantiv (Schauer 2001, S. 54), welches die Pole einer Symmetrie bezeichnet, zum Beispiel ein Ufer im Bezug auf das andere, in diesem Fall die Beziehung zwischen der ersten und der gegenwärtigen Maloca [während des Rituals] andeutend.

2) Sie stimmen in ihrem gemeinsamen Erbe überein: die Dinge (*nakajé*), die dort angelegt wurden. Dann aber stellen sie genauer fest: über diese Dinge sei „zu reden“ (*nakajé puraka'ló*).

3) Die beiden Gesprächspartner erkennen sich gegenseitig als Mitglieder einer „Interessengemeinschaft“ an, indem sie das Wort *wajlo* benutzen, das aus der pronominalen Form *wa* = wir und dem Dativ *-jlo* gebildet ist – „für“, was sie als Erben dessen ausweist, wie es unter 2) beschrieben ist.

Die Wendung „zum Tanzen schicken“ wird zunächst vom Herrn des Tanzes gebraucht und der eingeladene Sänger antwortet darauf. Mit ihr verorten sie sich in der Zeit *kaja chuwa* „jetzt schon, *marí jrená*, „in dieser Zeit“ und erkennen sich fortlaufend als Subjekte, diesmal mittels des Pronomen *iná*, das aber keine Pluralform ist, sondern eine Gattungsbezeichnung: „einer“, wobei man sich hier auf die Gemeinschaft beruft, die im Ritual anwesend ist, so als ob sie ein einziges Subjekt sei. Dieses nimmt die „Grenzen der Anstrengung“ auf sich

*lokópa'la*¹⁴ das übernommene Versprechen *kapeje*¹⁵ und erwähnt den gemeinsamen Sinn der Feier. Mit dem gegenseitig ausgerichteten Adverb *pejkóaka* „einer zum anderen“ stellen sie sich einander gegenüber, um sich unter den Umständen des Ereignisses zu sehen *amicha* (von *ama* sehen) und um das Ziel zu formulieren: „unterhalten zu lassen“ *mala'takána* (*mala'kana* unterhalten und *-ta* Kausativum) und sich „gemeinsam hinzusetzen“ *ya'kolojé pájñakani*. Das Fragment schließt mit der Bekräftigung, dass die Leute bei diesem Ereignis (*marí la'kaji*) beisammen sind – *pájñakani* „einer bei dem anderen“ *iná iná jwa'té*.

Bei seiner Suche nach Entsprechungen zwischen Formen des Wortwechsels und sozialen Elementen schlägt Urban eine allgemeine Annahme vor: die zeremoniellen Dialoge im südamerikanischen Tiefland gehören drei verschiedenen Gruppen an: Dialoge, die sich auf Formeln stützen; der Austausch von Monologen und schließlich dialogische Formen. Jeder dieser drei Typen stünde in Beziehung zu den lokal üblichen Prinzipien, mit welchen Solidarität ausgedrückt wird.

Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts	Typ der diskursiven Interaktion
1) Gemeinsam ererbte Überlieferungen	semantisch-monologisches Muster
2) Austausch von Frauen, Gütern usw.	semantisch-dialogisches Muster
3) Machtgleichgewicht	Formeln

(Urban 1990: S. 112)

Der Gastgeber erzählt den Mythos vom Ursprung des Ananasbiers während der Eingeladene aufmerksam zuhört und wiederholt antwortet „*jee*“ („ja“, „einverstanden“). Die Formel der Einladung wird ebenfalls durch den Zuhörer und Eingeladenen von derselben Antwort begleitet. Während des Ablaufs dieses gesellschaftlichen Ereignisses wird diese zentrale Formel in derselben Weise wiederholt, einmal vom „Herrn des Biers“, dann wieder vom Gast. Diese Erzählungen und Rezitationen sind monologischer Natur. Danach tauschen die beiden Wortführer gegenseitig Koka aus. Genau wie beim vorangegangenen Besuch wird mit diesem Austausch das Einvernehmen besiegelt und das Übereinkommen festgeschrieben. Im

Augenblick der höchsten Formalität und Heiligkeit (Edilberto Matapí 2005), wenn das Bier bereits Wirkung gezeitigt hat, bringt der Hausvorsteher eine Portion des Ananasbiers und bittet den wichtigsten Vertreter der Gäste, die Geschichte der Herkunft des Biers zu erzählen. Es kommt dem Sänger unter den Gästen zu, diese Anrufung vorzunehmen, die ohne Antwort bleibt. Hier findet kein Dialog statt, jedenfalls nicht bei diesem Zusammentreffen, bei anderer Gelegenheit jedoch werden die Rollen vertauscht und dort wird dann der Gastgeber der berufene Sänger sein und die Anrufung vornehmen. Dem bisher Gesagten entsprechend, erstreckt sich das Zwiegespräch über das Ananasbier über verschiedene Zyklen, über Reihen von Zusammenkünften, bei denen jedes einzelne Treffen „mächtige“ Worte des Eingeladenen erfordert – eine Anforderung, die das Zwiegespräch auf ewig in Gang hält.

Betrachten wir nun, was Urbans These sozial mit sich brächte. *Keyako* geht dorthin, wo sein Onkel ist, der Bruder der Mutter *a'kú*, um „seine“ Neffen einzuladen, *noje'rumi* („meine Vettern“). Diese Verwandten sind seine Schwäger, mit denen er die Ehefrauen getauscht hat. Das Zwiegespräch beginnt und endet mit der Wiederholung des Mythos vom Ananasbier, also des Ausdrucks der gemeinsamen Überlieferung über die Rechte und Verantwortlichkeiten eines jeden Hausvorstehers im Bezug auf den Besitz und die Handhabung der für die Vergärung des Ananasbiers notwendigen Ausrüstung und des Stärkemehls¹⁶. Hier fallen die beiden ersten Idealtypen von Urban zusammen. Über den Ausdruck des Kräftegleichgewichts der beiden Gruppen hinaus, findet sich der dritte Typ in einer zwiespältigen und angespannten Beziehung zu den Schwägern, so wie wir es früher gesehen hatten (*Majnorí*, *Kari* und *Horacio*). Auch wenn die Kriterien von Urban nützlich für die Beschreibung der Diskurse sind und den Sinn der Handlungen erfassen, erscheinen die von ihm nahegelegten Bezüge hinsichtlich sozialer Beziehungen weniger anwendbar.

V.4 Höfliche Beziehungen und räumliche Metapher

Während der Gespräche werden die verbale Vorherrschaft und die Kritik des Verfahrens von den Teilnehmern aufmerksam beobachtet, denn bei deren Vollzug steht nicht nur das Ansehen derer auf dem Spiel, die das Wort ergreifen, sondern auch der Gruppe, die sie öffentlich vertreten. Es ist eine Schande, sich „durcheinander bringen zu lassen“, vertraute mir ein Yukuna-Häuptling an, nachdem es ihm nicht gelungen war, die zeremoniell vorgesehene Antwort zu geben. Arturo Yukuna (2003) erzählte, dass er, nachdem er sich ungeheuer angestrengt hatte, die entsprechende Formulierung auswendig zu lernen, einen Beileidsbesuch machte. Dabei passierte es, dass einer seiner Begleiter, der ebenfalls vortrug, keine Koka für

den Hausvorsteher bei sich hatte. Jemand aus einer anderen Yukuna-Gruppe „lieh“ ihm seinen Teil, was aber diejenigen, die gerade vorgetragen hatten, wegen der Unernsthaftigkeit dieser Geste enttäuschte. Wenn hingegen der eingeladene Verwandte vorträgt, hört – so sagt es der Mythos und so gilt es als Regel – *Keyako* dabei zu (*remi'chá*), aber auf besondere Weise: „er beachtete“, *remi'chá ja'piyá*, wörtlich: „er hörte von unten zu“. Dieser Ausdruck bedeutet gleichsam „gehorschen“. Das Anhängsel *ja'pi*¹⁷ „hinunter, unter/unten“ hatten wir schon kennengelernt, als wir sahen, dass dem Zauberer einige Wesen zu Gehorsam verpflichtet sind, nämlich die *ja'piakana*, die „Untergebenen“ (eingeführt durch das Suffix *-ya*, von dem freilich nur das *-i* zu sehen ist, und durch eine Nominalisierung). *Ja'pi* findet sich wieder im Ausdruck *ja'pi iphakana* für „respektieren, achten“, also in *pa'pichaka* = sich gegenseitig respektieren, und seinem Gegenteil „erniedrigen“, ein Wort welches das Suffix *-wa* enthält, das „innen in Bewegung“ oder „drin“ bedeutet (Schauer 1978). Den Unterschied, den diese linguistische Konstruktion nahelegt, kann man so erläutern: „Respekt“ bedeutet einen Vorgang der gefügsamen Annäherung bei gleichzeitiger Veränderung genau dieses Herangehens, während „ankommen und jemandem gegenüber unten zu bleiben“ bedeutet, ihn oder sie zu demütigen (*inajló* uno-dativ).

Lakoff und Johnson (1980) vermuten, dass die körperliche Erfahrung der Vertikalität für einige Kategorien des sozialen Lebens ein Modell bieten kann. In diesem Fall hätte der zitierte Ausdruck eine wertende Bedeutung, in dem Sinne, dass „oben“ mehr wert ist als „unten“ – wie in vielen anderen Sprachen. In der *Kamejeya*-Sprache zeigt sich dies in der folgenden Gruppe von Ausdrücken, die den Bestandteil *ja'pi* = „unten“ gemeinsam haben:

<i>ja'pi</i>	<i>iphakana:</i>	[unten angekommen]	Achten
<i>ja'piwá</i>	<i>iphakana inajlo</i>	[unten-innen umkreisen ¹⁸ einer angekommen um zu]	Demütigen
<i>pa'pichaka</i>	<i>iphakana</i>	[gegenseitig ¹⁹ -von unten gegenseitig]	sich gegenseitig respektieren
<i>ja'piyá</i>	<i>jema'kana</i>	[von unten hören]	Gehorschen
<i>ja'piyakana</i>		[von unten-Vergangenheits- def. Plural]	Untergebene
<i>ja'pejé</i>		[von unten- kommende]	weniger an Größe oder Alter

Übersicht 5: Räumliche Metaphern in der *Kamejeya*-Sprache für soziale Haltungen (Schauer 2001, S. 16)

Um ein gutes Benehmen bei der Begrüßung an den Tag zu legen, benutzen die *Kamejeya*-Sprechenden die Vorstellung von *pa'pichaka iphakana*: Achtung vor den anderen (ACIMA

2002, S. 54), was sich in diesem Fall auf die korrekte Verwendung der Verwandtschaftsbezeichnungen bezieht. Sich auf angemessene Weise anzunähern, also der Beziehung entsprechend, die der andere ebenso anerkennt, wird als respektvoll angesehen. Ausgedrückt wird dies mit dem Wort *pa-+ -cha* („gegenseitig“), das angehängt wird an *ja'pi* („unten“) und *-ka* (Vergangenheit) und das Verb „ankommen“ *ipha-* : „mit Abwechslung (gegenseitig) von unten sich annähern“. Das Gegenseitige ist deshalb von Bedeutung, weil es die Dimension des Senkrechten und der Hierarchie aufhebt^{1 20} und so einem Gefühl des Abstandes Raum gibt. Die Vorstellung vom gegenseitigen Respekt bei der richtigen Begrüßung bedeutet ganz wörtlich, dass die beiden Personen „sich von unten kommend einander annähern“. Die Haltung der Unterlegenheit²²¹, die beide Seiten in der Situation des „gegenseitigen Respekts“ einnehmen, entspricht dem Moment der „Ankunft“ *iphakana*, sie beschränkt sich auf das Zusammentreffen, während sich das weitere Beieinandersein nach der Rangordnung, nach der Funktion der Gesprächspartner und den zahlreichen Spielarten der Situation zu richten hat. Im Gegensatz dazu besteht das sich „Demütigen“ darin, in der Position der Unterlegenheit zu verharren (*ja'piwa*, wo *-wa* bedeutet „im Inneren sich bewegen“).

Dass der Ausdruck für „Respekt“ von der Vertikalität ausgehend gebildet wird (hoch, oben und anführen ist „mehr“ und „besser“ und das, was von unten kommt, ist „weniger“), entspricht verschiedenen Ausdrücken und Vorstellungen der Yukuna-Matapí und ihrer Nachbarn bezüglich der sozialen Ordnung: 1) Die Ordnung nach der Geburt entsprechend der Reihenfolge „ältest“, „mittel“ und „jüngst“ begründet den Rang, der ihrer Vorstellung zufolge die Hierarchie beherrscht (wie Schackt 1989, 1990 gezeigt hat) und die Verteilung der Befugnisse und Rechte bei den Yukuna und Matapí, aber auch bei den übrigen sozialen Gruppen bestimmt (vgl. den Mythos vom Ursprung, Kapitel 2 und Kapitel 4 über die Verteilung der Flöten gemäß der Reihenfolge der Geburt). 2) Die typische West-Ost-Ausrichtung der Maloca im Einklang mit der geographisch und kosmologisch gegebenen Neigung, dergestalt, dass die, die eintreten, von unten kommen, von „flussabwärts“, wo sich der Ort des Ursprungs, der Ort der Vergangenheit und des Todes befindet (vgl. Hugh-Jones, C. 1979 S. 3) die Idee, dass es ohne Wachstum des Körpers keinen Zugang zur Macht gäbe sowie, 4) die analoge Vorstellung von der Entsprechung zwischen dem Anwachsen der Macht des Hausvorstehers und der zunehmenden Größe seiner Maloca – um nur die wichtigsten zu nennen.

Zusätzlich lässt sich anmerken, dass die Tatsache, dass die Vorstellung von der Hierarchie mittels einer so grundlegenden körperlichen Erfahrung ausgedrückt wird, eben genau ihre Bedeutung als Orientierungsprinzip innerhalb der sozialen Organisation kennzeichnet. In der „Geschichte der Upichía“ (Matapí & Matapí 1997) besteht der Stammesgründer *Ca'mari* von Beginn seines Gründungsprojektes an darauf, dass das Leben in der Maloca von Respekt regiert werden müsse. Deshalb erlässt er eine Art Kodex für das Zusammenleben, dessen erste Regel besagt, dass den Anweisungen des Hausvorstehers, verstanden als älterer Bruder, Folge zu leisten ist. Im Verlauf der Erzählung unterstützt *Ca'mari* seine Brüder bei der Errichtung ihrer Malocas und die Autoren sagen dazu:

Ca'mari hatte nachgedacht und war sich darüber klar geworden, dass nicht alle gleich viel wissen können, und dass man immer ein bisschen drosseln müsste, damit die Jüngeren stets die Älteren achten.

(Matapí & Matapí 1997, S. 42)

Diese Behauptung über die Unterschiede zwischen sozialen Segmenten liegt der fortschreitenden Verringerung des Wissens zugrunde, das der ältere Bruder *Ca'mari* weitergibt, und der fortschreitenden Einschränkung der Güter und der Vielfalt der landwirtschaftlichen Erzeugnisse, die er an seine Brüder verteilt (S. 48). Dass diese Vorstellung des „später an die Reihe kommen“ oder die Minderjährigkeit die Grundlage der Hierarchie ist, kommt immer wieder in der Erzählung über Geschichte der Matapí vor. Ein Beispiel dafür sind die Worte des dritten Bruders *Juphi Keranjipú*:

“Wir sind nicht so wichtig, aber wir haben, was wir brauchen, wir bleiben nicht zurück, wir werden einen Tanz veranstalten, genau so, wie es unsere Brüder taten.”

[...] *Juphi Keranjipú* lud seine Brüder ein, aber da er nicht höheren Ranges war [und weswegen er es nicht richtig konnte], hat er es wenigstens versucht.

(Matapí & Matapí 1997, S. 48)

Der Rang und der Respekt sind unauflöslich miteinander verbunden, so als sei der Respekt die Bedingung für den Zugang zu Ersterem. Ein Mythos Letuama, den die Matapí und die Yukuna (Iván Matapí 1999) benutzen, um verschiedene Umstände zu erklären, erzählt, dass eine *Ñamatu*-Frau mit ihren sexuellen Gefälligkeiten jenen Schaden zufügte, die gekommen waren, um die Lieder zu lernen. Nachdem sie mit dieser Frau zusammen waren, verloren die jungen Männer die Fähigkeit, das ersehnte Wissen zu erwerben. Angesichts dessen bereitet sich der jüngste der Brüder vor, um nicht zu scheitern. Als er bei der Frau ankommt, beantwortet sie seine Begrüßung und die Einladung Koka zu kauen, indem sie ihm ihre Sexualität zur Verfügung stellt. „Achte mich! Ich bin nicht dazu gekommen, ich kam, um

Gesang zu lernen”, sagt er zu ihr und beginnt danach eine zeremonielle Formel zu rezitieren. Nur so wertschätzt die Frau diese Absichten und zeigt ihm den Weg zur Maloca der Musik.

Iván Matapí erzählt (1999), dass, als er einem Ritual beiwohnte und sich dabei in der Nähe der Ältesten befand, ihm einer seiner ehemaligen Yukuna-Lehrer vorschlug, eine rituelle Formel zu rezitieren. Iván antwortete ihm und machte somit deutlich, dass er trotz seines beträchtlich geringeren Alters in der Lage sei, einem Hausvorsteher gegenüberzutreten. Schließlich erkannte der Alte seine Fähigkeiten an: „Du bist schon so weit wie ich”, sagte er ihm. Gleichwohl ist es eine Respektlosigkeit *iphála ra’pi*, einen Jüngeren zu bitten, mit einem Alten zusammen zu rezitieren. Der Ältere hatte sich auf das Niveau des Jüngeren begeben, ohne dessen begrenzte Kenntnisse und Erfahrungen zu berücksichtigen, erklärte mir Iván. Angemessen wäre es gewesen, jemanden aus der eigenen Altersgruppe herauszufordern, also etwa den Vater von Iván herbeizurufen. Nachdem er mit dem Alten gesprochen hatte, ging Iván dazu über, öffentlich nach dem Sohn jenes Herrn zu rufen, um mit ihm den zeremoniellen Dialog abzuhalten.^{3 22} Da dieser nicht in der Lage war, darauf einzugehen, stand nicht nur er selbst Iván gegenüber schlecht da, sondern er ließ auch seine Leute schlecht dastehen. Für den Vater des Jungen war es noch schlimmer, es war eine doppelte Demütigung: zum Einen, weil er Iván herausgefordert hatte, und zum Anderen, weil er seinen Sohn nicht auf die Situation vorbereitet hatte.

Die angeführten Beispiele zeigen verschiedene Situationen auf, in denen gegen das verstoßen wird, was die Regeln des Umgangs, der Höflichkeit und des Ranges erwarten lassen. Im ersten Fall:

- wird der Abstand zwischen Fertigkeiten und Sexualität nicht gewahrt
- wird der Abstand zwischen den Geschlechtern nicht gewahrt

Im zweiten Fall:

- werden die Unterschiede zwischen den Alterstufen missachtet
- wird das überlieferte Wissen nicht beachtet, welches die Mitglieder der Gruppe auszeichnet
- wird die Weitergabe des kulturellen Erbes nicht gepflegt (mögliche Infragestellungen: der Vater hat nicht das Wissen, die Autorität und/oder dem Sohn mangelt es an Fähigkeiten)
- Das Ansehen der Gruppe ist in Frage gestellt (Nichteingehen auf den Aufruf zu einem zeremoniellen Zwiegespräch)

Die in Frage stehenden Verhaltensweisen fordern die Grundlagen der sozialen Person des Yukuna-Matapí-Menschen heraus: die Zuschreibung von Einfluss an beide Geschlechter, Askese, Wissen, rituelle Fähigkeit, Bewahrung des zeremoniellen Erbes der Familie und die Aufrechterhaltung des Austausches zwischen exogamen und zwischen blutsverwandten Gruppen. In diesem Sinne bietet die Geschichte von *Keyako* ein Beispiel für eine Konfrontation und die Beschädigung der Elemente, welche die Person eigentlich ausmachen. In dem Maße, wie sich die Sache entwickelt, finden wir Beschreibungen und Begriffe, die diese Verhaltensweisen entsprechend der sozialen Erwartungen einordnen und bewerten. Auf der einen Seite haben wir es mit einigen Verhaltensweisen zu tun, die den erwarteten Ablauf der sozialen Interaktion bezeichnen und die Erwartungen des Umgangs miteinander gemäß der von Geschlecht, Funktion und Rang vorgegebenen Etikette veranschaulichen: ankündigen, grüßen, einladen, schicken, beachten, antworten und die Ausdrücke der Akzeptanz. Diese Ausdrücke gehören in den Ablaufrahmen der Einladung. Eine andere Gruppe von Wörtern bezeichnet Verhaltensweisen, die diesen Erwartungen widersprechen: kritisieren, betrügen, widersprechen, spotten, belästigen, Spielchen treiben.

Die ritualisierten Dialoge innerhalb der Erzählung bieten ein herausragendes Verhaltensmuster der ersten Art: Die Gesprächspartner wechseln sich in einer „Haltung der Aufmerksamkeit“ gegenseitig ab. Beide Seiten bemühen sich, Zweifel und Neuigkeiten zu vermeiden, um die Antworten und Reaktionen des Gegenübers auf konventionelle Weise zu beschränken. Ein ähnliches Ergebnis, aber in einer unerwarteten Situation, kommt im Mythos von *Malawichure* (Kapitel 4) vor. Mit einer Abfolge von Aktionen (Eröffnung eines Dialogs, Einladung zum Sitzen, Bewirtung, Angebot von Koka, einvernehmliches Gespräch), die das tägliche Ritual des Empfangs in der Maloca des Protagonisten darstellen, wird eine unerwartete und verunsichernde Begegnung (mit einem unsichtbaren Wesen im Urwald) in die Bahn der Beziehung Gastgeber-Gast gelenkt. Die rituellen Formeln können als Gesprächsmuster verstanden werden, mit dem das Verstörende der Interaktion gemindert²³ und die Grundsätze der Hierarchie und Rangordnung bekräftigt werden.²⁴

Um den Vorgängen in der Geschichte von *Keyako* näher zu kommen, werden wir nun die *Kamejeya*-Ausdrücke einführen, die sich auf die Herausforderungen und Konflikte beziehen. Zunächst sehen wir, wie man die Stellung innerhalb der niedrigen Grenzen der sozialen Beziehungen erkennt. Im vorigen Kapitel sahen wir, wie *Kari'rimi* das Elend erfährt – und überwindet –, ein Waisenkind zu sein. Der Mythos zeigt die Art, wie er behandelt wird, als er noch verwaist ist, sowie den Widerstand gegen seine Verwandlung in einen Hausvorsteher

und deren Folgen. In der Geschichte wird erzählt, wie er – als sich seine Lage verändert –, seine Untergebenen darauf vorbereitet, die zeremoniellen Dialoge zu führen. Auch kommt es vor, dass die für die Rezitation Verantwortlichen im Moment des Tanzes versagen und so ihre Begleiter beschämen, die für sie einspringen müssen. (*ikulakata wekamika* ihr-suchen-Kausativ wir-getrennt-def. „ihr lasst uns suchen“).

Großvater *Warwachí* lebte verschämt (*rapai'chako aú*) in der Tiefe des Baches, weil er nicht im Besitz seiner Kräfte (Augen) war. Als er sie zurückbekommt, ist das erste, was er sieht, dass sein Enkel *Kari'irimi* einen unzulänglichen Körper hat. „Das ist der Grund“, so sagt er, „warum seine Onkel ihn erniedrigen“: (*iphaka napi'wa* „er kommt – und bleibt (zwischen)–unter(halb von) ihnen“). Der Großvater bemerkt diese Erniedrigungen: *Kari'irimi* hatte einen Tapir gefangen und rief seine Neffen, um das Fleisch zu holen. Zunächst wollen diese nicht glauben, dass der Unterernährte und Mickrige diese Beute gemacht haben konnte. Als sie die Beute jedoch vor sich haben und sie sie ihm nicht verleugnen können, geben sie ihm von dem Fleisch einfach nichts ab. Sein Großvater sagt ihm, dass er wegen seiner Kleinheit so behandelt und erniedrigt werde, und schickt ihn zum Baden, damit er wachse. Der Waise beklagt sich und geht in den Nächten an den Bach, um sich zu baden. Dort zeigt sich ihm der Großvater und versichert ihm, dass man ihn künftig nicht mehr erniedrigen werde. Dafür sei er am Leben. Als sich der Waise verwandelt hat, mit *Yuruparí* gewachsen ist, lädt er seine Onkel zum Tanz ein. Die Reaktion seiner Cousinen, sagt deren Vater, sei Spott gewesen (*amákaja la'akana*) (Schauer 2001: 4). Dieses Wort für „spotten“ hat den Sinn: Witze machen, um sich zu amüsieren. Auf die Behauptung ihres Vaters hin, der Waisenknabe sei gewachsen und nun schon ein Hausvorsteher, überbieten sich die Schwestern gegenseitig darin, sich lustig zu machen. „Was gewachsen ist, ist meine Kochstelle“, sagt die Eine. Die Andere sagt: „Mein großer Zeh ist gewachsen!“, die Dritte gar: „Meine Vagina ist gewachsen!“ (Rodrigo Yukuna 2003). Für sie taugt der Waisenjunge nichts und sie glauben nicht, dass er Hausvorsteher sein könne. Wegen ihres spöttischen Verhaltens schimpft der Vater mit ihnen: *aki'chaka nekha* (schimpfen-Vergangenheitsform-sie).

Spott lässt sich auch mit dem Wort *aki'chaka nekha* ausdrücken: man bezieht es auf Situationen, in denen man einen Gesichtspunkt der traditionellen Ordnung missachtet sieht, zum Beispiel der Rang der Hausvorsteherin. Die Frau von *Keyako* benutzt diese Vokabel^{4, 25}, um diejenigen auszuschimpfen, die ihr widersprechen. *Keyako* selbst beschimpft den vermeintlichen Liebhaber und fordert ihn heraus, damit dieser zur direkten und absichtlichen Beleidigung übergehe, und zwar der Drohung, zu tanzen, während er die Trauerzeremonie

durchführt. Der Junge beklagt sich bei seinem Vater über so viele Beschimpfungen^{5 26} und tanzt tatsächlich. Angesichts dieser Beleidigung²⁷ entschließt sich der bis aufs äußerste geschmähte Hausvorsteher, sein Haus und sein Land zu verlassen.

In der Geschichte von *Keyako* begegnen uns verschiedene Fälle von „Beschimpfung“, die Verletzungen der Regeln des interpersonellen Umgangs beschreiben (oder vortäuschen, wenn man eine diskursive Beschreibung wählt). Das hier aufgeführte Beispiel findet seinen Höhepunkt im Tod von *Keyako*. Der *Yahuna*, zu dem *Keyako* schicken lässt, um um dessen Tochter zu bitten, reagiert auf die ungewöhnliche Forderung: der Bote bittet im Namen seines Herrn darum, ihm die Tochter rasch (*kiñaja*) gegen Gegenstände einzutauschen: „um zu liefern wie zu bezahlen“ (*ra'kaloje riwemi ke* er liefern-Absicht er-Bezahlung wie).

Die im Nordwesten des Amazonasgebietes übliche Art und Weise, eine Frau „zu erobern“ (Århem 1981) besteht eigentlich darin, vor der Übergabe (oder der ritualisierten Entführung) eine Vereinbarung zu treffen. Und man neigt dazu, solche Bündnisse (den Austausch von Töchtern oder Schwestern) über mehrere Generationen hinweg zu vereinbaren und aufrechtzuerhalten. Dies drückt sich in einer räumlichen Disposition als Nachbarn zwischen verbündeten Siedlungen aus. Im vorliegenden Fall hat *Keyako* keine vorgesehenen Bündnispartner^{6 28} und er bereitet die Situation auch nicht mit dem nötigen Vorlauf und den erforderlichen Gesprächen vor. Er macht sich direkt daran, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und zwar mit Eile. Der *Yahuna* vergleicht dies verächtlich mit dem Stillen von Hunger. Damit spielt er auf die fehlende Selbstbeherrschung des Fordernden an, auf die Beschämung, die darin liegt, um Essen zu bitten. Er bezieht sich besonders auf den Nachdruck und die Eile der Forderung, die die Verhandlung auf einen einfachen Austausch von Gegenständen ohne größeren Wert herabmindert und gleichzeitig die sozialen Bindungen beseitigt, die ein Bündnis zwischen zwei Gruppen einschließt. Der Ausdruck, mit dem er diese skandalöse Situation bewertet, ist: „Wenn man ein Mensch ist, muss man einen nicht so schnell durch einen anderen austauschen.“

Der Bote *Keyakos* teilt diesem mit, dass dieses Vorgehen nicht in Ordnung war, aber dieser bleibt dabei und willigt ein, persönlich hinzugehen und um die junge Frau zu bitten. Der *Yahuna* lässt ihn eintreten und sagt ihm unverblümt: „Du belästigst mich“ *pikawila'ka nukha* (du-stören-def. ich). Dies ist kaum ein Vorwurf, mit dem *Keyako* fortfahren kann, und so nimmt er also die angebotenen Speisen und die Willkommens-Koka an. Als er die Koka jedoch in seinen Mund steckt, erfährt er einen tödlichen Schlag, den der Gastgeber – so die

Erzählung – mit folgendem Ausspruch begleitet: „Man ist nicht zum Spielen gemacht!“ (*kátakaloje* spielen-Absicht). Der beleidigte *Yahuna* vollzieht die Strafe und im selben Moment scheint er das Urteil zu erläutern. Statt „von unten zu kommen, fügsam“ hat *Keyako* ihn direkt angesprochen, ohne den angemessenen Formalismus, ohne Respekt. Das ist für den *Yahuna* ein Angriff, der es rechtfertigt, den ungebetenen Gast zu töten.

Horacio Matapí und *Keyako* verletzen die Erwartungen und die Formen des interpersonellen Umgangs derartig, dass sie als *unka inau'ké* angesehen werden, als „keine Leute/keine Person“. Der Erste verlor sein „pensamiento“ und Bernardina Yukuna erklärte: „Die Zauberer spielen mit ihm (*kátako*)“. Er wurde das Opfer eines Angriffs, der darin bestand, dass ihm ein Zauberer das „pensamiento“ herausnahm. Horacio selbst drückt seine Gefühle so aus: „Ich bin weit weg [sagte er] ich bin schon nicht mehr von hier“. Die Geschichte von *Keyako* kann man in denselben Begriff fassen: Sein „pensamiento“ blieb dort, wo die Weißen sind, deshalb benimmt er sich wie jemand, der nicht dazu gehört [C. R.: „no-gente“, wörtlich: Nicht zu den Leuten gehörend] und will eine Frau haben, als sei sie ein gewöhnlicher Gegenstand. Diese entscheidende Funktion des „pensamiento“, der Person/den Leuten ein Fundament zu geben oder ihre Auflösung zu verursachen, veranlasst uns nun, dieses „pensamiento“ im nächsten Kapitel zum Mittelpunkt der Untersuchung zu machen.

VI. „Pensamiento”

Dieses Kapitel hat die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *ripechu* zum Inhalt. Wie wir bereits sahen (Kapitel 1), erscheint dieses Wort in einer bedeutungsträchtigeren Form als *pechuji* in Bezug auf die spirituelle Kraft des Schamanen, der die Welt durchwandert: auf die „Wege der Zauberei” (Hammen 1992, S. 133) oder „Wege des pensamiento”: *Keyapejé pechuji apú* „Mannigfaltigkeit pensamiento anders” (ACIMA Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum – S. 40). Bei dem Wort *pechuji* „pensamiento” handelt es sich um eine Ableitung von *ripechu* „Idee/Emotion” durch Anhängung des Morphems *|-ji|* „absolut” (Schauer 1977, S. 47), das eine allgemeinere und abstrakte Bedeutung ausdrückt, die den Bezug auf einen spezifischen Besitzer (wie zum Beispiel *|ri-|* „er”, das heißt die Person, in der sich eine „Idee/Emotion” vollzieht, in *ripechu*) überflüssig macht.

Um die Beziehung zwischen *ripechu* und *lawichú* (Zauberei) zu klären, sollen zunächst die Begriffe „Herr”, „Besitz”, „Beschwörung” und ihre Beziehung zur Ausübung des Schamanismus erörtert werden. Die Extension der Bedeutung von *ripechu* „Idee/Emotion” ergibt folgende Begriffe: Objekt, Vehikel, Personifizierung und Besitzergreifung; Begriffe, die die Durchquerung des Raumes und das Eindringen in Wesen und ihre Beeinflussung erlauben, und die für Zauberei und Schamanismus typisch sind. Die Verben, die in Verbindung mit diesem Substantiv auftreten, lassen einen Aspekt der geistigen Vorstellungen erkennen, die an die Erörterung des Begriffs „alma” in der Uitoto-Sprache (s. Petersen 1998) sowie an die „geistige Fähigkeit” bei den Shipibo-Conibo (Illius 1987, S. 100) erinnern.

Eine Untersuchung der verschiedenen Ausdrücke, die sich auf die Personen beziehen (Emotionen, Verhaltensweisen, Charakter, Rollen), zeigt, dass *ripechu* seinen Ursprung in den Konzepten der Erfahrung von Ideen, Intuitionen, Zuneigungen, Absichten und Vorstellungen hat. Hier sei auf das am Ende dieses Kapitels eingefügte Ergebnis einer experimentellen Wortklassifizierung hingewiesen, das erlaubt, die Gesamtheit der erwähnten Bedeutungsverbindungen zu überprüfen.

Seit Beginn unserer Forschung zum Begriff „Person” bei den Yukuna-Matapí war uns die enge Verbindung mit den Begriffen „Idee/ Emotion” klar, wobei *ripechu* eine zentrale Rolle spielt. *Ripechu* ist nicht nur ein Bestandteil des Körpers, der sich besonders vom Gesicht ablesen lässt und „Umgänglichkeit” bekundet, er befindet sich auch in verschiedenen Organen, ganz besonders aber im Herzen. Sein vollkommenster und intensivster Ausdruck

lässt sich bei Männern beobachten, wenn diese Rituale zelebrieren oder Zauberei ausüben. Bei den Frauen gibt es sich sowohl in ihrer Reproduktionsfähigkeit als auch in ihren mit den Händen ausgeführten erzeugenden und verarbeitenden Tätigkeiten im täglichen Leben zu erkennen. In Kulturgütern, wie rituellen Gerätschaften und angebauten Pflanzen, ist ein „pensamiento“ niedergelegt, das die Existenz der Kräfte einflussreicher Wesen, die ihre Schöpfer und Herren sind, beinhaltet. In erweitertem Sinn erscheint das „pensamiento“ als ein Wissen, das ein Vermächtnis der Helden aus der Vorzeit darstellt, welches die kollektive Einheit jeder Gruppe (Territorium, Schutzgeister, Güter) bestimmt und eint, und das von jedem Individuum schon vor dessen Geburt und während seiner ganzen Entwicklung Besitz ergreift, um es auf diese Weise zu einem Mitglied der Gruppe zu machen. Diese Sicht beschränkt sich nicht auf menschliche Gruppen, sie wird auch auf Tiere und andere Wesen als in Bezug auf Organisation und Beschaffenheit den Menschen analoge Gruppen ausgeweitet (siehe diesbezügliche Ausführungen von Århem 1993; S. 108 und 1996; S. 188).

Wenn die Yukuna und Matapí vom *ripechu* einzelner Personen sprechen, geben sie zu erkennen, dass *ripechu* innerhalb der Gruppe in unterschiedlicher Form verteilt ist. Da es sich um eine ererbte Veranlagung handelt, bestimmt sie in erster Linie, ob jemand „intelligent“ *kapechuni* („mit-*pechu*“) oder „dumm“ *mapechuru* („ohne-*pechu*“) ist. Als Merkmal eines Individuums besitzt *ripechu* interessante Züge: es hat graduellen Charakter, das heißt, es kann in „geringer“ Form („er/sie hat kein weiteres Gedankengut als sein/ihr Gesicht“) auftreten; es kann erweitert werden (durch Einhaltung gewisser Einschränkungen in der Ernährung und im Geschlechtsverkehr); es kann erworben und vervollkommen werden im Fall von rituellen Befähigungen (durch Erlernen des und Teilnahme am Yuruparí-Ritual), und wenn ein Schamane im Sterben liegt, kann er es an einen Nachkommen weitergeben⁷. Darüber hinaus ist es ein Mittel des Austauschs oder der Verbindung mit der außermenschlichen Welt, so zum Beispiel wenn die Schamanen Welt und Zeit „in Ordnung bringen“ oder „zerstören“, indem sie mit Hilfe ihres „pensamiento“ den Kontakt zu einflussreichen Wesen aufnehmen, die von geheiligten Orten aus Wesen und Kräfte kontrollieren. Schließlich bezeichnen Kamejeya-Sprecher verschiedene Gemütsverfassungen, Gefühle oder Emotionen mit Ausdrücken, die sich von der Wurzel *-pechu* ableiten, und übertragen solche Zustände sogar auf nicht-menschliche Wesen.

Im Folgenden sollen die sprachlichen Ausdrücke in Bezug auf *ripechu*, die obigen Behauptungen zugrunde liegen, untersucht werden. Dabei gehen wir von der Annahme aus, dass die Begriffe, die auf *ripechu* aufbauen, dem in jüngster Vergangenheit neu formulierten

Phänomen „Animismus“ entsprechen (Bird-David 1999; Descola 1993; Viveiros de Castro 1998). In dieser Weltsicht werden die Erfahrungen des *self*, die durch Interaktion mit dem sozialen und natürlichen Umfeld entstehen, projiziert und institutionalisiert:

We cannot say – as Taylor did – that Nayaka „think with“ this idea of personhood about their environment, arrive by projection at the idea of *devaru* [“superhuman”]. The idea „person“ as a „mental representation“ applied to the world in pursuit of knowledge is modernist. I argue that Nayaka do not individuate but, in the sense specified above, *dividuate* [When I individuate a human being I am conscious of her „in herself“ (as a single separate entity); when I *dividuate* her I am conscious of how she relates with me. Bird-David op.cit. S.272] other beings in their environment, they are attentive to, and work towards making relatednesses.

(Bird-David 1999, S. 274)

VI.1 Weltordnung und Schamanentum

Ripechu in seiner Eigenschaft als Grundlage von „Wissen, Macht und Intelligenz“ ist untrennbar mit der Weltordnung, dem Ursprung und der Bedeutung von *inau`ké* „Person, Mensch“ verbunden. Wie bereits erwähnt, bedeutet die Zugehörigkeit zu einer Gruppe die Auflage, die Beziehung zum eigenen Geburtsort in angemessener Weise zu unterhalten (Matapí und Matapí 1997, S. 24; Hammen 1992, S.131; „denken“, „meditieren“ und „sich konzentrieren“ stehen am Anfang aller Tätigkeiten, die dazu führen. In dem Buch *La historia de los Upichía* heben die Autoren Carlos und Uldarico Matapí (1998) die Wichtigkeit des „pensamiento“ und der „Intelligenz“ *kapechuni* (ka+pechu+ni: mit-Idee/Emotion-Adj.: mit-„pensamiento“) hervor:

Die mächtigsten Wesen des Universums erschafften die Welt, aber sie ordneten sie nicht so, wie wir sie heute kennen, sie erschafften eine Welt ohne Kontrolle, deswegen nennt man sie ziellose Welt. Der Schöpfer der Menschheit sprach folgende Worte: „Der Mensch mit seiner menschlichen *Intelligenz* muss die Welt so lange in geordnete Bahnen lenken, bis die Menschheit die Erde beherrscht oder sie ihrer eigenen Entscheidung zufolge zerstört“. Der Mensch kann allerdings nicht von Anfang an *intelligent* sein, die Schöpfer vertraten die Ansicht, dass die Menschheit kämpfen sollte, dass sie sich den *ihrem Volke ureigensten Dingen* widmen sollte [...]

(Matapí und Matapí 1998, S. 23)

Der Mensch wurde nicht mit einer besonderen *Intelligenz* erschaffen. Nur sehr langsam machte er in dem *Wissen* um seine eigene Entwicklung Fortschritte. Das Gleiche geschah mit allen anderen Wesen, die auf der Erde existieren, Tiere, Pflanzen und alle anderen Wesen, bis sich die *jetzige Lebensweise* herausbildete.

(Matapí und Matapí 1998, S.24)

Camarí [der erste Stammesälteste Matapí] erschuf sich selbst dank seines großen Wissens an einem Ort, der *Yuinata* heisst. Nachdem er in *Yuinata* seinen Fuß auf die Erde gesetzt hatte, betrachtete er die Natur und alles, was auf der Erde ist, und er *dachte nach*, um eine gute Entscheidung zu treffen. Da er ein großer spiritueller Zauberer war, *MAICHU* in unserer Sprache, musste er die richtigen Entscheidungen für die Zukunft treffen. Da er sich selbst erschaffen hatte, war er etwas verwirrt und

verängstigt. Auf der Suche nach einer Lösung für die Seinen begann er zu *meditieren*; dank seiner großen Kenntnisse sah er etwas Gutes an diesem Ort

(Matapí und Matapí 1998, S. 25)

Camari, der erste unseres Stammes [Ulpichía/Matapí], kannte noch keine Maloca, aber er stützte sich auf die *Gebräuche* und war außerdem ein spiritueller Zauberer; er *konzentrierte sich* auf das, was jenseits alles Sichtbaren lag, und es gelang ihm, die Maloca zu *sehen*.

(Matapí und Matapí 1998, S. 29. Hervorhebung der für die Analyse wichtigen Themen von C.R.)

Diese Zitate offenbaren nicht nur die Rolle der „*inteligencia*“ und des „*pensamiento*“, *kapechuni* und *pechuji*, als Grundsteine der „geordneten Welt“ (im Gegensatz zur ziellosen Welt), sondern zeigen auch ihre enge Beziehung zur Tätigkeit des Zauberers (*Mari'chú*), die ein Eingreifen in die Ordnung der Welt erlaubt. Dem Beispiel des Helden *Ca'mari* folgend ist es möglich, die Ordnung zu erreichen und zu bewahren, und zwar durch „Ausübung aller gegenwärtigen Aktivitäten“, die als „dem Volke eigen“ gelten. Dies lässt sich auslegen als die Erhaltung des von den Vorfahren überlieferten Vermächtnisses und die Handhabung des Schamanismus: *lawichú*. In Kapitel 2 stellten wir fest, dass sich der Ausdruck *lawichú* in der Mitte einer hierarchischen Ordnung befindet, in der der übergeordnete Begriff *pechuji* „*pensamiento*“ und der letzte untergeordnete Begriff *rimaná* Beschwörung, Anrufung, Gebet ist. Als Materialisation des „*pensamiento*“ und unerlässlichen Weg *ripechu* zu verstehen, wollen wir im Folgenden den Begriff *rimaná* an Hand einiger mythischer Episoden erläutern, aus denen hervorgeht, was Beschwörungen sind, und wie sie mit der Zauberei in Verbindung stehen:

Die vier Helden *Karipulakena* (wir stützen uns auf die Version von Schauer 1976, S. 256-331; verweisen aber auch auf die von Fontaine 2003) brachten die Maloca und danach die Nacht auf die Welt. Dem Mythos zufolge macht erstere dem ziellosen Leben, das heißt dem Nomadenleben, ein Ende. Die zweite bringt Sinn in ein Leben, das in einer ewigen Gegenwart verharret, denn nachdem dieser Einschnitt, durch den die Tage entstehen, erreicht ist, erlangen die Aktivitäten aller Wesen eine auf dem täglichen Zyklus basierende Ordnung. Um diese Errungenschaften zu erreichen, entwickeln die *Karipulakena* zuerst ein „Vorgefühl“ für die Existenz dieser Phänomene, um dann auf ihre Suche zu gehen. Sie treffen auf die Herren *paminá*, die die verschiedenen Arten von Malocas und Nächten als kleine, bündelähnliche Sammlungen kontrollieren und bewahren. Nach ihrem Besuch „bezahlen“ sie sie mit Koka und bestellen das diesbezügliche „Objekt“. Bevor sie das entsprechende Bündel in Empfang nehmen, werden sie von den Herren vor den Gefahren, die diese Güter in sich bergen,

gewarnt. Dann hören sie die Gebete *rimaná* jedes „Objektes“. Dadurch erlangen sie das Wissen um die Erhaltung von Maloca und Nacht, insbesondere aber um das „Heilen“ und das Fernhalten der Gefahren, die über beiden schweben. Obwohl im Mythos gesagt wird, dass die vier Helden in ihrer Eigenschaft als Weise diese Gebete schon kannten, ist es wichtig zu betonen, dass allein diese Kenntnis die Einführung dieses Besitzes in die Welt ermöglicht.

Folgender Auszug aus dem Mythos (Schauer 1976) enthält den Dialog zwischen den Brüdern *Karipulakena* und ihr Zusammentreffen mit dem Herrn der Nacht *Lapi miná* (Nacht Herr):

-*re lapi nuwe 'pi, ke rimichaka*
Existiert Nacht ich-weiss, so sagte-er
Ich weiß, dass die Nacht existiert.

-*chuwa wawe 'pijika, wamákalaje mere ke riká*
Jetzt wir-sehen-damit wo wie sie
Jetzt denken wir nach, um herauszufinden, wo sie ist.

(Schauer 1976, S. 264)

-*Pajluwa té'ela ka'lá i'michaka rikapi.*
Eine Hand das war sein-Besitz
Er [der Herr] hatte fünf (Bündel).

-*Lapiyami riwit'ka 'chiya riká*
An-dem Morgen er-holte-sie
Und am nächsten Morgen holte er sie herunter.

-*Ratanicha*⁸ *pamineko najló rimaná*
Er-singen-Verg zuerst sie-für-ihn-Anrufung
Zuerst führte er sie [die vier Helden] in die Handhabung der Kräfte der Nacht ein.

Nawe'pichaka ñake kaja.
Sie-wissen-bestimmt. so schon
Und die Vorfahren erfuhren soviel über sie wie er.

(Schauer 1976, S. 266)

In der Glosse setzt Schauer für *rimaná*⁹ das Wort „Macht“ ein, während in ihrem Wörterbuch (Schauer 2001, S. 39) „inneres Wesen“ von etwas oder jemandem erscheint. Nach Aussagen meiner indigenen Mitarbeiter entspricht die Glosse für *rimaná* im Mythos jedoch eher der Bedeutung „sein wie-anwenden-Kräfte-von-Nacht“ (die Segmentierung entspricht der freien Übersetzung ohne Angabe morphologischer Entsprechungen). Um diese Bedeutung genauer und konkreter zu bestimmen, müssen wir die einzelnen Elemente, die in dem erwähnten Auszug vorkommen, deutlich machen. In der Szene erscheinen andere Elemente des Kontexts mit deren Hilfe wir den semantischen Rahmen (Lakoff 1987), der für die Bedeutung von *rimaná* unerlässlich ist, bestimmen können: 1) ein „Herr“, ein einflussreicher *paminá*, der die Kontrolle über einen „Besitz“ oder ein Phänomen ausübt; 2) ein „magischer“ Ersatz für den

Besitz oder das Phänomen, ein Objekt – das „Bündel“ –, das erlaubt gehandhabt zu werden; 3) die „Bezahlung“ des „Besitzes“ oder des betreffenden „Gegenstandes“ an den Herrn, damit dieser seinen Gebrauch erlaubt und den Umgang mit ihm lehrt; 4) die Beschwörung *rimaná* des Objekts oder des Phänomens, das heißt, das magische Wissen des „Herrn“, das die Herrschaft über das Objekt oder das Phänomen möglich macht; 5) die Schamanen oder Nutznießer, die das Objekt oder das Phänomen benutzen oder beeinflussen wollen, die dafür zahlen und die Beschwörungsformel erlernen. Die einzelnen Komponenten dieser Szene finden ihren Rückhalt in der Tatsache, dass die Mythen die Beschwörungen einführen und sie legitimieren, gleichzeitig liefert sie den thematischen Kontext, das heißt, den Leitfaden, der zum Wissen um diese Art von Zauberei führt (siehe auch Buchillet 1988 mit einer ähnlichen Aussage im Schamanismus der Desana).

Obige Ausführungen erlauben uns, die in Kapitel 3 erwähnten Fälle zum Thema „pensamiento der angebauten Pflanzen“ besser zu verstehen. Wenden wir uns zunächst dem „Herrn“ zu, einem mächtigen Wesen, das in verschiedenen Episoden auftritt, allerdings mit verschiedenen Identitäten: als „Volk der Nahrungsmittel“ (*gente de comida*) und Schwiegereltern von *Kari* (Vater des zweiten *Kari*); als Grossvater Boa *Warwachi*, als Ritensänger Wurm oder als gewisse *Ñamatus*. Aber die Nutznießer der angebauten Pflanzen halten die Bedingungen der Nutznießung nicht ein oder versagen dem „Herrn“ die nötige Ehrerbietung. Infolgedessen zieht der „Herr“ der Pflanzungen sein „pensamiento“ (die den Pflanzungen unentbehrliche Lebenskraft) zurück, worauf die Pflanzen welken und sterben oder – in einer anderen Version – in die Wildnis zurückkehren.

In allen Episoden ist der Umgang mit dem „pensamiento der angebauten Pflanzen“ untrennbar mit der Zauberei verbunden: die *Ñamatus* besitzen die Yuruparí-Flöten bis *Kanumá* sie raubt. *Warwachi* ist eine Boa, richtet das Yuruparí-Ritual aus und bestraft *Kari*, als dieser ihn nicht einlädt Ananasbier zu trinken. Wurm ist damit beschäftigt seine Rasseln für das Ritual zu bemalen, aber als seine Frau verlangt, dass er seinen alltäglichen Pflichten nachkomme, zieht er sich mit dem „pensamiento der Nahrungsmittel“ an das Firmament zurück; dort oben ist er der Herr der Zikaden (Plejaden), die das Yuruparí-Fest feiern werden (E. Reichel 1987, S. 205).

Das gleiche Schema, was den Kontext und die Interaktion zum Thema „pensamiento“ angeht, zeigt sich, diesmal nicht auf kollektiver, sondern auf persönlicher Ebene, in der Geschichte des ersten *Kari* (Vater von *Kari'rimi*). In ihm offenbart sich ganz direkt die Kontrolle, die die

„Herren“ über diejenigen, die ihre Besitztümer ausnutzen, ausüben. Die „Herren der angebauten Pflanzen“ (*a'jneji minaná* Nahrung Herren) und ihr „Volk der Nahrungsmittel“ (*a'jneji nachana nakiyana* Nahrungsmittel Stamm Nachkommen sie-Gruppe) leben im Himmel, und *Kari* hat eine ihrer Frauen zur Ehefrau genommen. Seine Schwäger manipulieren boshafterweise das „pensamiento der angebauten Pflanzen“ (*a'jneji pechu naku* Nahrung Idee/Emotion innerhalb), das *Kari* sich einverleibt hat. So können sie sein „pensamiento“ (*naji'chaka ripechu* sie-nehmen-Verg.-Bestimm. er-Idee/Emotion) „ergreifen“, was seinen Tod zur Folge hat.

Der *Kari*-Mythos, so wie wir ihn in Kapitel 4 analysiert haben, handelt von: 1) der Unterordnung unter gewisse Heiratspartnergruppen zur Erlangung von Ehefrauen und 2) der Abhängigkeit von Pflanzungen und Nahrung in Bezug auf die Ausbildung des Körpers. Beide Beziehungen sind Varianten des exogamischen Modells (Hammen 1992), das die Unterschiede des Ursprungs (der Gruppe oder der Nahrung) zwar anerkennt, aber auch die gegenseitige Beziehung zwischen diesen sich fremden aber notwendigen Komponenten als lebenserhaltend betont. Diese Gestalt der Identität der Gruppe oder des Individuums in Form eines Netzes von Beziehungen vielfacher Schichten und Abstammungen, verwirklicht in jedem Paar und in jedem einzelnen Körper, stimmt mit der Definition des „Dividuellen“ in Bezug auf die Aufsplitterung der individuellen Identität in soziale Komponenten, wie in der Einleitung zu diesem Kapitel dargelegt wurde, überein.

Die Macht des Herrn scheint eine Ausweitung der ihm eigenen Beschaffenheit zu sein, die sich auf seinen Besitz, auf Orte und Wesen erstreckt und ihm erlaubt, Herrschaft über sie auszuüben. Der Umgang und Gebrauch dieses Besitzes durch verschiedene Wesen lässt diese in die Einflusszone und in die Gewalt des Herrn geraten. In Bezug auf das Schamanentum könnte man diese Kraft als das instrumentale und wesentliche Wissen des Objekts oder des beherrschten Individuums interpretieren, das aus eben diesem Grunde nur teilweise von anderen Personen außer dem ursprünglichen Herrn veräußert werden kann. *Rimaná* ist der sprachliche oder geistige Ausdruck für dieses kommunizierbare und besondere Wissen um jedwedes Phänomen. Obwohl das Modell der „Absprache“ unter „Herren“ und Schamanen eine vertrauliche und sakrale Angelegenheit aus dem Zauberjargon *lawichú* ist, zu dem die Beschwörungsformeln *rimaná* gehören, findet sich das Modell der Kontrolle, die die Schamanen über gewisse Objekte ausüben, in der täglichen Umgangssprache wieder.

VI.2 Zauberkraft und Umgangssprache

Wenn die Kamejeya über die Bedeutung des Wortes *(ri)-maná* oder *manaji* (allgemeine Form) befragt werden, beziehen sie sich auf Beschwörungsformeln oder Gebete, die Grundlage aller Ausübungen des Schamanentums, wie beispielsweise das Beschwören von Gegenständen oder die Vorbereitung kollektiver Rituale:

Pi'michako riyukuná ojkujló, riká liya la'ka kejápaka maná.
Du-erzählen-Bestimmt. er-Geschichte Onkel-Dat. er Dat2 machen-Bestimmt. Ritual
Beschwörung
Erzähle (es) deinem Onkel, der die Gebete des Rituals spricht.

Mapa aú rili'cha nakaje maná.
Pech in er-machen-Verg. Dinge Beschwörung
Mit Pech beschworste er Gegenstände.

(Rodrigo Yukuna 2003)

In beiden Sätzen erscheint der verbale Ausdruck *la'kaje (ri-)maná* in seiner wörtlichen Bedeutung: „etwas anrufen/beschwören“ (Rituale, Gegenstände). Der Ausführende ist ein Schamane (in beiden Fällen der Onkel bzw. der Grossvater). Es gibt aber auch profane Anwendungen dieses Ausdrucks, wenn zum Beispiel im täglichen Leben etwas bestellt wird, wenn Kritik geübt wird oder wenn etwas über den Ruf einer Person gesagt wird:

Le'jepila maná nuwa'ichaka
Waren Beschwörung ich-rufen-Bestimmt.-Verg.
Ich habe Waren bestellt.

Nora'pa maná noka'ka
Ich-Vater Beschwörung ich-tadeln-Bestimmt.
Ich tadele meinen Vater.

Piká apúka'ri wamanó pata'ká aú, pachá napura'ó wanaku (sic.)
Du anderer+tadeln wir-Beschwörung-Plur. du-stehlen in Grund sie-sprechen-Plur. wir-über
Du hast uns wegen deines Diebstahls in einen schlechten Ruf gebracht, deswegen
beschuldigen sie uns und sagen,

“Ata'káchina neká” ke.
Diebe sie wie
dass wir Diebe sind.

(Schauer 2001, S. 6)

Die in den genannten Handlungen gebrauchten Verben sind „rufen“ und „tadeln“ (ebenso wie „beschwören“). Es handelt sich also um performative Sprechakte (Austin 1990, S. 41), das heißt, die sozialen Interaktionen finden statt, sobald die entsprechenden Ausdrücke gebraucht werden. Die Beispiele, in denen *rimaná* mit Bezug auf den Schamanismus vorkommt, bedeuten „heilen“ oder „verwandeln“. Beim Aussprechen von Beschwörungen vermittelt man den Übergang von einem gefährlichen Zustand in einen neutralen oder gesunden Zustand. Im

täglichen Leben kommt *maná* einer verbalen sozialen Verpflichtung gleich, ausgesprochen in der Absicht, ein bestimmtes Objekt zu erlangen oder den neuen Status einer Person bekannt zu machen. Laut Yoana Yukuna (2006) bedeutet das Vorkommen des Wortes –*maná* in Bitten oder Verweisen, dass sich der erwünschte Gegenstand oder die getadelte Person, die ihren alten Status verliert, sich fern der Sprechsituation aufhalten, und dass sie durch das Aussprechen des Wortes herbeigerufen werden. Diese Akte entsprechen genau der Bedeutung des Verbs „beschwören“. Aus alledem geht hervor, dass der sakrale Charakter, das Vertrauen und die Wirksamkeit, die den Beschwörungen der Schamanen *per se* innewohnen, zwar beiseite gelassen werden, ihre referenzielle und pragmatische Kraft aber aufrechterhalten bleibt. Das Aussprechen des Wortes *rimaná* im täglichen und öffentlichen Sprachgebrauch besiegelt die soziale Verpflichtung, etwas, das sich in einiger Entfernung befindet, herbeizuschaffen oder den neuen Status einer Person bekanntzumachen.

Auch der einfache Sprechakt der Ankündigung, der an sich schon eine Form des Beschwörens ist, beweist die Kraft der Sprache. Die Kamejeya zum Beispiel kündigen gewisse Pläne nicht direkt, sondern in Form von Euphemismen an. Wenn jemand vorhat am darauf folgenden Tag irgendwo hinzugehen, sagt er: „wenn der Stein zu faulen beginnt, gehe ich nach ...“ (Rodrigo Yukuna 2003), denn die direkte Ankündigung eines Ausgangs könnte sichtbare oder unsichtbare Feinde, die ständig angriffsbereit sind, auf den Plan rufen. Ein anderes Beispiel wäre das Vorhaben auf Jagd (*nokaje*, das Wort für „töten“) zu gehen; eine direkte Ankündigung hieße der jeweiligen Tiergattung den Kampf ansagen (M. Clara van der Hammen, persönliche Mitteilung).

VI.3 Die Jaguar-Schamanen und ihr Umgang mit *ripechu*

Die Eigenschaften von *ripechu* erscheinen als allgemeine Vorbedingung für die Ausübung der Tätigkeit des Schamanen. Die impliziten Merkmale dieser Tätigkeit sollen uns ihre allgemeinen Grundsätze aufzeigen. In nachfolgenden Beispielen handelt es sich um einen Schamanen, der in der ersten Person spricht oder von dem gesprochen wird. Mit Hilfe seines *ripechu* kann er:

1. nachts unterwegs sein
2. in einen Gegenstand eindringen
3. in ein anderes Wesen eindringen

Was das *ripechu* anderer angeht, so kann der Schamane:

4. es sehen, um seine persönliche Identität herauszufinden (seine Eignung für eine traditionelle Rolle)
5. die Ideen/Emotionen einer anderen Person ändern
6. die Ideen/Emotionen einer anderen Person entfernen
7. die Ideen/Emotionen einer Person verschlingen und beseitigen, um ihren Tod hervorzurufen

1. *Ripechuta iphaka lajpí pají choje*

er-Idee/Gemütsbew.-Despek. ankommen-Bestimmt. Nacht Maloca in/innerhalb

„Das *pensamiento* [des bösen Zauberers] dringt nachts in die Maloca ein [um anzugreifen].“
(Bernardina Yukuna 2003)

2. *Ke rimichaka: nupechú i'majika mari chú.*

Wie er-sagen-Verg.Bestimmt. ich-Idee/Gemütsbew. sein-Fut. das in

Er sagte: mein *pensamiento* wird darinnen [in der Trommel] sein. [Es spricht Warwachí]
(Rodrigo Yukuna 2003)

3. *Nupechu wakara'jike jei au ka'jné mawachaji.*

ich-Idee/Gemütsbew. schicken-Fut. Schlange in vielleicht Kröte-Abst.

„Ich schicke mein *pensamiento* in Form einer Schlange, um die Kröte auf die Probe zu stellen.“ [Arturo Yukuna (2003) im Namen des Schamanen]

4. *Ru'makalojé rama rupechu na penaje pala ru'majika*

sie-sein-Bestimmt.-Prop. er-sehen-Praes. sie-Idee/Gemütsbew. Inter. für dienen sie-sein-Fut.

Er dringt in ihr *pensamiento* ein, um zu sehen, wofür [Rolle/Gebiet/Wissen] sie geeignet ist.
[Arturo Yukuna (2003) im Namen des Schamanen]

5. *Nala'keja rupechu ujikeja*

sie-machen-Bestimmt. sie-Idee/Gemütsbew. einfältig

„Sie [die Zauberer, Brüder von Periyó] machten ihr *pensamiento* einfältig [naiv].“ (Juan Carlos Yukuna 2003)

6. *Naji'chaka ripechu a'jneji pechu naku.*

Sie-ergreifen-Verg. Bestimmt. er-Idee/Gemütsbew. Nahrung Idee/Gemütsbew. in

Sie [die Besitzer der Nahrung] entwendeten sein *pensamiento*, das *pensamiento* das sich in seiner Nahrung befand.” (Rodrigo Yukuna 2003)

7. *Mari'chuna yawichana ajñake iná pechu.*

Schamane-Plur. Kraft-Plur. Essen-Verg. einer Idee/Gemütsbew.

Die Zauberkraft ‘verschlang’ den Geist von einem.” (Schauer 1994, S. 67)

Die obigen Beispiele zeigen, dass das *ripechu* des Schamanen nachts durch den Urwald streift und in andere Wesen eindringt. In Kapitel 3 und 4 sahen wir, dass sich bei dieser Transformation der Wille und das Wissen des Schamanen mit der Sensibilität und der Geschicklichkeit der Tiere verbinden. Der Schamane hält das *ripechu* anderer Wesen für etwas, das diese besitzen und das beobachtet, durchdrungen, verändert, entnommen und verschlungen werden kann. Seiner Einordnung als Substantiv zufolge wird *ripechu* metaphorisch (Lakoff und Johnson 1980, S. 17) auf andere Merkmale, die Wesen und Gegenständen eigen sind projiziert: die Intentionalität des Schamanen personifiziert sich, um sich in andere Wesen zu verwandeln. Auf diese Weise bewegt sich der Schamane fort und handelt. Seine Kenntnis von Gegenständen und Wesen materialisiert sich und er verwandelt sich sozusagen in diese Gegenstände und Wesen. Auf gleiche Weise werden die Personen objektiviert und anhand eines ihrer Bestandteile, ihres *ripechu*, identifiziert und manipuliert. Durch diese Objektivierung ist es möglich, die Personen kennenzulernen und Einfluss auf sie auszuüben. Wenn die Gegenstände das „pensamiento” ihrer Herren enthalten, stellt der Nutznießer einen Kontakt zu diesem „pensamiento” her oder verleibt es seinem eigenen ein. Auf diese Weise kann der Herr Einfluss auf diese Person ausüben. Da die Kraft des Schamanen im Jaguar personifiziert ist, kann er seine Beute, das heißt, andere personifizierte und durch ihr „pensamiento” objektivierte Wesen fangen und verschlingen.

Sämtliche genannten Fähigkeiten zeichnen die *mari'chú*, die mächtigsten Schamanen aus. Im Folgenden wollen wir untersuchen, wie zwei der wichtigsten Konzepte dieser Kräfte auf sprachlicher Ebene aufgebaut sind. *Karupé* (siehe Kapitel 3) verwandelte sich in einen Jaguar, um seine Leute zu verfolgen und zu töten, während *Warwachi*, der Großvater-Schamane seinen Enkel trotz Dunkelheit und Entfernung erspäht und ihn augenblicklich einholt. Im Mythos (siehe Anhang 2) heißt es, dass der alte „in Jaguar” (*yawi chú* ¹⁰ „innerhalb des

Jaguar”, „verkleidet als Jaguar”, „verwandelt in Jaguar”) seinen Enkel einholt (Rodrigo Yukuna 2003).

Wenn die Kraft der Steine des Schamanismus *po’oyoriya* (siehe Kapitel 4) benannt werden soll, sagt man laut Schauer (200, S. 67) *yawicháji*¹¹ (*riyawichá*) „übernatürliche Kraft des Schamanismus”. *Yawi* bedeutet „Jaguar” und *cha* „über”, was, ähnlich wie andere Beispiele der Wortzusammensetzung mit —cha— , die Bedeutung „Zustand des Besitzes dieser Eigenschaft [des Substantivs]”¹² (Schauer 2001, S. 7) hat, oder auch der Glosse „Jaguartum”, „Jaguarfähigkeiten” entspricht (diese Meinung vertritt auch Hammen (2006), persönliche Mitteilung). Wenn wir die beiden vorangehenden Ausdrücke *yawi chú* – das Beispiel in Bezug auf *Warwachi* – und *yawichaji*, die sich auf die Kräfte des Schamanen beziehen, mit dem Namen, den die *Kamejeya* für Zauberei *lawichú* brauchen, vergleichen, kommen wir zu folgender Analyse: —cha— ist sowohl Postposition als auch Suffix (siehe Anmerkung 6) und ich gehe von der Annahme aus, dass im Fall von —chu— , lokative Postposition, die Bindung der Postposition an das vorangehende Lexem ebenfalls möglich ist (dieses Phänomen erscheint in *Kamejeya* als eine Strategie der Subordination verbaler Wurzeln: *ajñaka-chu* essen-Bestimmt. in „wenn ... essen”, siehe auch Comrie (1981: 249) in Bezug auf dieses Phänomen). Wenn wir *lawichú* mit *yawi chú* vergleichen, sollten wir davon ausgehen, dass beide Ausdrücke aus denselben Elementen zusammengesetzt sind und nicht, dass es sich im letzteren Fall um zwei Ausdrücke ohne formelle Beziehung handelt. Um den Formunterschied zu erklären, stütze ich mich auf die Spiele der Formvariationen, die dem lautlichen Parallelismus eigen sind, wie er zum Beispiel im Diskurs von Mythen oder Ritualen auftritt (Bauman 1991, S. 80). Diese Hypothese gewinnt an Beweiskraft, wenn wir ein typisches Merkmal der Schamanengesänge der Yukuna in Betracht ziehen, in denen „die meisten Wörter mit M, L oder J” beginnen und zwar aus mnemotechnischen Gründen (Hammen 1992, S. 135)¹³. Das Wort *yawi* „Jaguar” aus dem täglichen Sprachgebrauch wird demnach in *lawi* abgeändert, sobald es in das Gebiet der Esoterik überwechselt. Infolgedessen bedeuten *lawichú* und *yawi chu* „Schamanismus”, allerdings mit zwei verschiedenen Bedeutungen, je nachdem aus welcher Perspektive sie gesehen werden: *lawichú* bezieht sich auf die Sprache und auf die Gebete, die aus der Entfernung mit Hilfe anderer Wesen Einfluss auf die Welt ausüben sollen, während *yawi chu* den Schamanen bezeichnet, der „Jaguargestalt” angenommen hat und bereit ist anzugreifen.

Die Kraft, die Gestalt und die „Wildheit” des Jaguars sind in der Person *Yawi chi’narikana* verkörpert, dem „Vorfahr Jaguar”, der Hauptperson einer Reihe von Mythen, zu denen die

Erzählung *Karupe* gehört (siehe Kapitel 4, Juan Carlos Yukuna 2001). Er ist der „Herr“ aller Zauberei und der Oberste aller Yukuna-Matapí Schamanen. Von ihm erhalten sie ihre Kräfte, und zu ihm kehren diese Kräfte zurück, wenn die Schamanen sterben (Celso Yukuna 2001).

VI.4 Bezeichnungen mentaler Aktivitäten

In der Kamejeya-Sprache werden die verschiedenen Formen von „denken“ durch ein Substantiv ausgedrückt und nicht wie im Spanischen durch ein Verb. Es ist interessant zu sehen, mit Hilfe welcher Verbklassen und ~formen eine Reihe von Äußerungen des Subjekts in Bezug auf die Erfahrung seiner „inneren Welt“ unterschieden werden. Im ersten Fall scheint es sich um eine Antwort auf einen inneren Monolog zu handeln:

Mekela'je no'pitalaje kajunata nakoje, ripechu i'micha

Wie machen-Inf. ich-baden-Neg.-Inf. innen er-Idee/Gemütsbewegung sein-Pas.

Wie (soll ich es) machen? Ich bade mich nicht mit diesen [Fischen] hier drinnen, dachte [Kari].

(Rodrigo Yukuna 2003)

In diesem ersten Beispiel haben wir es mit einem einfachen Satzbau zu tun, in dem das Substantiv *ripechu* mit dem Präfix der 3. Person (ri-) einen Satz mit dem Verb „sein“ (3.Pers.-*pechu i'makaje*) bildet. Dieses Satzmodell entspricht der Aussage einer Feststellung oder einer Ortsbestimmung; die entsprechende Glosse wäre „es besteht die Idee/Emotion von X, wobei X das Subjekt ist, in dem sich der geschilderte Zustand befindet oder in dem er festgestellt wird“. Es ist dies die einfachste Form, um auszudrücken, dass jemand eine Idee oder eine geistige Vorstellung hat. Eine zweite Möglichkeit die gleiche Bedeutung auszudrücken wäre:

Nu'jnata nupechu mapeja ri'no nuca

Ich-bringen-Kaus.-Präs. ich-Idee/Gemütsbew. grundlos er-töten-Präs. ich

„Dann dachte ich: wohlmöglich tötet er mich“.

(Bernardina Yukuna 2003)

In diesem Beispiel handelt es sich um einen Satz mit dem transitiven Verb der Fortbewegung „bringen“ mit dem kausativen Suffix $[-ta]$ und *-pechu* als Objekt: XPerson-a'*jna-ta* XPerson-*pechu*: „jemand lässt eine Idee /Emotion von jemandem bringen (hier handelt es sich um die gleiche Person: „ich lasse meine Idee bringen“). Das kausative Suffix $[-ta]$ stellt einen Faktor der Kontrolle und Intensität der Aktion dar¹⁴. Die Funktion des Kausativs als eine Strategie, um die Kontrolle über etwas oder über jemanden auszudrücken, zeigt sich im Folgenden:

Lajmuchi, der jüngste der *Karipulakena*, sagt voraus, dass der „Herr“ der Nacht ihnen aus Rache die Augen durch eine Fledermaus, die hier nicht erwähnt wird, rauben lassen wird:

Kaja ramicha maapami cha ke rijña'taka nejlú
 Schon er-sehen-Verg. vorher über wie er-bringen-Kaus.-Bestimmt. ihre-Augen-von-ihnen
 Kurz vorher hatte er [voraus]gesehen, wie sie ihre Augen bringen [ließen].

(Schauer 1976, S. 296)

Einen ähnlichen Fall, wo das Subjekt „durch einen anderen handelt“ und dafür das Verb „befehlen, jemanden schicken“ gebraucht, hatten wir weiter oben angeführt: *Nupechu wakara'jike jei aú* „ich schicke meine Idee /Emotion“ mit Hilfe einer Schlange. In diesem Fall wird zweifellos eine Kontrolle ausgeübt, und zwar auf einen Untergebenen, der geschickt wird, um einen Auftrag auszuführen.

Im nächsten Beispiel haben wir es wieder mit dem grammatikalischen Element $|-ta|$ zu tun in Bezug auf „Ideen/Emotionen bringen lassen“, wobei die Anstrengung der Beteiligten bzw. die Intensität der Handlung betont werden soll.

Kajrú we'ejnataka wapéchuwa mari diccionario
 Viel wir-bringen-Kaus.-Bestimmt. wir-Idee/Gemütsbew. dieses Wörterbuch

jápakana nakú
 arbeiten-Verg.-Plur. in
 Wir mussten viel nachdenken, als wir an diesem Wörterbuch arbeiteten.

(Schauer 2001, S. 11)

Im Gegensatz zu einer Satzkonstruktion mit einem statischen Verb, das ein Existieren ausdrückt, spiegelt die Konstruktion „bringen + -ta“ einen aktiven Prozess wieder mit einer Spezifizierung, die das Agens einführt, mit anderen Worten das Subjekt der Aktion als ein belebtes Wesen, das seinen Willen durchsetzt, um auf ein externes Objekt einzuwirken (Hooper und Thompson 1980).

Mit Hilfe eines anderen Verbs wird das Ausüben einer Kontrolle des Subjekts auf die „Ideen/Emotionen“ ausgedrückt; es handelt sich um die mentale Aktivität der „Konzentration“, die in folgenden Beispielen durch das Verb *wajakaje* ausgedrückt wird:

Wawajachi wapechuwa papera lana'aka Bakú
 Wir-strafen-Verg. wir-Ideen/Gemütsbew.-Bew.Ort Papier Schrift in
 Strengen wir uns an, um zu schreiben.

(Schauer 2001, S. 23)

Yale a'arú ra'arapá i'imaká, aú riwajá palá

Sänger Ritual sein-Bestimmt. in er-straft-Praes. gut

Ripéchuwa yáleje nakojé

Er-Idee/Gemütsbew.-wegen Gesang Absicht

Der Sänger veranstaltete ein Ritual, denn er kontrolliert seine Gedanken in Bezug auf die Gesänge.

(Schauer 1994, S. 23)

Während Schauer *wajakaje* mit „strafen“¹⁵ übersetzt, benutzt der Autor in seinen Glossen „disziplinieren“ und „kontrollieren“. Dieses Wort ist die Bezeichnung für die Konzentration, mit der Bedeutungen analysiert und gefunden werden, bezeichnet aber auch die Ausübung und das Erlernen von Rollen, wie zum Beispiel in Bezug auf die Besonderheiten und die Disziplin, die die Jugendlichen einhalten müssen, um ihre traditionelle Identität zu entwickeln:

Mari ke nawe'pikhe yuwa'ji wájajika ripechuwa

Dieses wie sie-wissen-Praes. Junge strafen-Fut. Er-Idee/Gemütsb.-Bew.Ort

Wie (kann man) die [traditionelle] Rolle eines Jungen voraussehen?

(ACIMA Aprender en Yukuna y Español - ohne Datum – S. 28)

Oder in Bezug auf die Anstrengungen, die das Ausrichten eines Rituals bedeuten:

Nukhako arapa'a maare wajako nunaku

Ich tanzen hier strafen-Ref. ich-in

Damit ich hier tanze, damit ich mich strafe [sagt Kari zu seinem Onkel, damit dieser ihn einlädt, um sein Können zu zeigen].

(Rodrigo Yukuna 2003)

Während das Vorhandensein einer Idee so ausgedrückt wird, als ob es sich um ein äußeres Bild, in dem das Subjekt nur den Schauplatz darstellt, handele, wird das Sich-Konzentrieren und das Erforschen des eigenen Bewusstseins als die Aktion des „Ideen/Emotionen wegbringen lassen“ *jnatakaje ripechuwa* ausgedrückt. Auf der anderen Seite liegt einer Wahrsagung, die darin besteht, sich eine Situation vorzustellen und auf Zeichen zu warten, die den Ausgang anzeigen, folgendes Modell zugrunde: *wakara* „einen Befehl erteilen oder einen Emissär mit einer besonderen Botschaft oder Aufgabe aussenden“. Und schließlich wird die geistige Konzentration, die mit körperlicher Selbstkontrolle einhergeht, als Übung der „Disziplin“ *wajakaje* empfunden, wenn es zum Beispiel darum geht, eine Rolle anzunehmen oder ein Ritual auszuführen. Zusammenfassend ergibt sich, dass der gemeinsame Nenner, der es erlaubt, genannte Begriffe der mentalen Betätigung miteinander zu vergleichen, Folgendes zeigt:

1. geistige Feststellung einer Situation wie die „Existenz eines Bildes/einer Idee“

2. Empfindung eines aktiven und mit Intensität durchgeführten Prozesses:
„jemand trägt ein Objekt/eine Idee“
3. Einführung einer Absichtlichkeit, um auf mentaler Ebene verschiedene Möglichkeiten durchzuspielen
4. Übertretung der geistigen Ebene und Ausdehnung auf die Kontrolle des Körpers

VI.5 *Ripechu* als Basis für die Wesensart von Personen

Im Anschluss an die Analyse von Aspekten mentaler Aktivität, die sich vom Gebrauch von *ripechu* als Repräsentation „intellektuellen“ Wirkens ableiten, wollen wir das Wort in Ausdrücken, die gewisse wahrnehmbare Eigenschaften benennen, untersuchen. Wir beziehen uns hier auf die Wesensart von Menschen und ihre emotionalen Ausdrucksformen. Ein großer Teil der Kamejeya-Terminologie in Bezug auf Gemütsbewegungen und Menschentypen je nach Charakter und Stimmung lässt sich erkennen und analysieren, da es sich um sprachliche Ausdrücke handelt, die den Terminus *-pechu* enthalten. Allerdings bedeutet diese Tatsache nicht, wie Surallés (1998, S. 292) anmerkt, dass dieser gesamte Wortschatz allein das an sich schon schwierig abzugrenzende Wortfeld der Emotionen darstellt und noch weniger, dass er es erschöpft. Das Interesse an der Analyse des nachfolgenden *Corpus* jedoch liegt darin, dass hier gewisse semantische Strategien aufgezeigt werden, die es erlauben, verschiedene Erfahrungen und Dinge, die sich auf die Welt der Gefühle, Verhaltensweisen und Charaktere beziehen, zu begreifen.

Übersicht 6 zeigt Ausdrücke, die die Wurzel *-pechu*¹⁶ enthalten. Jedes Beispiel enthält ein

Ausdruck	Determinans	Bedeutung	Bedeutung	Determinans	Ausdruck
painotaka p.	verkehrt	„widersprüchlich“	gelangweilt	still/schlapp	ujwi p.
kamu'ji p.	klein	„traurig“	„fröhlich“	ausgedehnt/anziehend	pu'ji p.
ima'á p.	heiß	„jähzornig“	„ruhig“	kalt	ipe' r p.
Chapú	schlecht, schadhaft	„wütend“	„gute Laune“	gut	palá p.
pajluaja p.	eins, einheitlich	„zuverlässig“	„zögernd“	bewegt sich zwischen zwei	pajluaja p.
tu'jné p.	eilig	„unruhig“	„benommen“	starr	matami p.
peyajwé p.	gesund	„lebhaft“	„naiv werden lassen“	reduzieren	Riwejápotaka rip.
kechira'kano p.	mischen	„verwirrt sein“			

kahúila'ko p.	gären	„verärgert sein“			
kaphi p.	Kraft	„vertrauen“			
p. kapichánari	verschwinden	„vergessen“			

Übersicht 6: Einige Charaktereigenschaften und Zustände von Personen

Von einem *Corpus* metaphorischer Ausdrücke des Englischen ausgehend arbeiten Lakoff und Kövecses (1987) ein Kulturmodell aus, das den Begriff „Zorn“ darstellt. Sie beweisen, dass die entsprechenden Ausdrücke physiologischen Empfindungen des Körpers in kulturellen Schauplätzen Gestalt geben, die „Zorn“ auslösen, weitergeben und beschwichtigen. In unserem Fall sind die Kamejeya-Ausdrücke der Übersicht 6 zu verschieden, als dass eine detaillierte Analyse für jedes Beispiel durchgeführt werden könnte; außerdem stammen sie nicht aus einer einzigen Quelle und wurden auch nicht in einem einfachen Vorgehen erarbeitet. Trotzdem wollen wir im Folgenden zeigen, wie der symbolische Gehalt einiger dieser Ausdrücke den Ideen und Wertvorstellungen gewisser lokaler Kulturmuster entspricht (Lakoff und Johnson 1980, S. 22).

Lakoff und Johnson (1980; S. 14, 25) beschreiben drei Typen von Metaphern: strukturelle, ontologische und orientationsbedingte. Letztere besitzen einen räumlichen Bezug und Achsen mit entgegengesetzten Werten, auf die Attribute und Erfahrungen projiziert werden. Was die Kamejeya-Daten angeht, so können wir an erster Stelle betonen, dass *ripechu* als ein materielles Objekt erscheinen kann, ein Strukturprinzip mit der Eigenschaft der „Einheit“ (*pajluaja*) im Sinne von Vollständigkeit, im Gegensatz zur „Dualität“ (*iyama chuwá*) oder Zerstückelung und Unbestimmtheit als Ausdruck des Zögerns. Eine der Achsen, auf die die Spannung zwischen diesen beiden Begriffen projiziert wird, ist die der Werte „Sesshaftigkeit“ gegenüber „Nomadentum“.

Man muss „an ein- und demselben Ort wohnen“, wie es folgendes Fragment eines traditionellen Textes bestätigt:

Pajluaja_chu i'mari, pheñawilá kemaká keja
 Ein Lokativ sein/leben Vorfahren sagen so
 „Bleibe an einem Ort, wie die Alten sagten“
 (Edilberto Matapí 2003)

Dieser Rat widerspricht dem primitiven und chaotischen Urzustand auf der Welt, dem „ziellosen Herumziehen“:

Unká ajiño 'jo chira'ko

Nicht von hier nach da ziehen-Verg.-Refl.
Nicht von hier nach da ziehen!

(Edilberto Matapí 2003)

Diese Sprüche beziehen sich auf die Wunschvorstellung eines Lebens im Umfeld eines *ne'wakana*, eines Anführers, der zugleich Herr und Beschützer einer Maloca ist.

In Kapitel 4 erwähnten wir, dass eine Maloca in dem Maße, wie das Wissen und die Fähigkeiten ihres Besitzers zunehmen, vergrößert wird. In der Folge nehmen auch die Größe des bepflanzten Feldes (*chagra*), die Produktion von Nahrungsmitteln, die Mitglieder der Gruppe und die Wichtigkeit der Rituale zu. An einem Teil des Daches der Maloca lässt sich die Skala ablesen, in der die Größe gemessen wird: Maloca mit einem, zwei oder drei *wori* „Bäuchen“. Dieses Maß ist das Abbild der Macht des Besitzers und seiner Fähigkeit Rituale zu zelebrieren, die Lebensfreude (Iván Matapí 2001) und gutes Leben (Hammen 1992; 120), das heißt traditionelle Ideale (siehe Kap. 4), bedeuten. Wenn bei einem Fest nur wenige Personen anwesend sind, ist es nach Auffassung der Kamejeya „traurig“.

Die Größe einer Maloca und die individuelle Fröhlichkeit stimmen insofern überein, als erstere metaphorisch als Ausdehnung eines Körperteils¹⁷, des „*pensamiento*“, des „Herzens“ oder des „Bauches“ *pu'ji péchuri* („ausgedehntes *pensamiento*“), *pu'ji wajweri* („weites Herz“) oder *pi'ji wori* („ausgedehnter Bauch“), dargestellt wird, diese drei Ausdrücke aber auch „fröhlich, zufrieden“ bedeuten (Schauer 2001, S. 55). Hier ist wiederum das Prinzip der Opposition gültig, da „ein kleines Herz oder eine kleine Idee/Emotion haben“ *kamu'ji péchuri* „Traurigkeit“ bedeutet.

Was die Eigenschaften, die die Lebensqualität ausmachen, angeht, verweisen wir auf unsere Erörterung in Bezug auf die Auffassung von Körper und Geschlecht, wo wir feststellten, dass Mann und Frau ihre Reife im Initiationsritual durch die Vermittlung zwischen den Prinzipien des Wassers und des Feuers erlangen. Die Idee des Gleichgewichts zwischen diesen Elementen erlaubte uns, die Begriffe von Selbstbeherrschung, Vitalität und Wohlergehen zu erarbeiten:

Ein friedlicher Charakter *ipe'é p.* bedeutet das Gegenteil von Zorn *ima'á p.*, ebenso wie Kälte *ipe'é p.* das Gegenteil von Hitze *ima'á p.* ist. Krankheit und Tod werden mit Kälte und Starre *matami*¹⁸ in Verbindung gebracht. Dummheit entspricht dem „starren *pensamiento*“, während Dynamismus „gesundes *pensamiento*“ *peyajwé p.* bedeutet. Das „Gute“ *palani* hat „gute

Laune” *palá p.* zur Folge, während alles Untaugliche, Unvollständige und Schlechte *chapú* „schlecht gelaunte” Personen und „Hass” *chapú p.* hervorruft. Bewusstlosigkeit, der letzte Atemzug des Sterbenden und das Vergessen sind Synonyme (Schauer 2001, S. 27), die vom „sich Verlieren”, „Verschwinden” des *ripechu* einer Person abgeleitet sind.

Auf diese Weise ergeben sich folgende Prinzipien der metaphorischen Kohärenz zwischen Symbolen und Emotionen zusammen mit ihren positiven und negativen moralischen Nebenbedeutungen:

Symbolischer Bezug		Emotionen/Charakter	
- (negative Bewertung)	+ (positive Bewertung)	- (negative Bewertung)	+ (positive Bewertung)
Nomadentum	Sesshaftigkeit	zögernd	vollständig
Hitze	Kälte	jähzornig	ruhig
Enge	Ausgedehntheit	Traurigkeit	Fröhlichkeit
Starre	Gesundheit	dumm	dynamisch
schadhaft	gut	unangenehm	angenehm
Verschwinden		Vergessen	

Übersicht 7: Persönliche Eigenschaften, symbolischer Bezug und Bewertung

VI.6 Arten zu sein und soziale Rollen

Ausgehend von *ripechu* haben wir Zusammenhänge zwischen der Art zu sein oder persönlichen Attributen und gewissen kulturellen Werten entdeckt. Die begriffliche und metaphorische Grundlage dieser Zusammenhänge haben wir von einer linguistischen und kulturellen Analyse abgeleitet. Im Folgenden vervollständigen wir diese Untersuchung mit einem allgemeinen Wortvergleich, wie ihn die Kamejeya-Sprecher selbst durchgeführt haben. Die Zuordnung von Wörtern zu gewissen Gruppen kann mit Hilfe eines statistischen Verfahrens, das unter dem Namen ‘multidimensionale Analyse’ bekannt ist (D’Andrade 1995, S. 68) in einem zweidimensionalen Raum durchgeführt und dargestellt werden. Diese Methode der qualitativen Analyse untersucht Wortpaare oder Wortgruppen und die Folge, in der die Gruppen gebildet wurden, und ermittelt für jedes Wort die Werte von Nähe, Abstand und Orientation in Bezug auf die Gesamtheit der Wörter.

Auf die in ihrer Muttersprache formulierten Fragen: „Welche Arten von Personen gibt es?” und „Wie können die Menschen der Gruppe Yukuna-Matapí sein?” arbeiteten meine

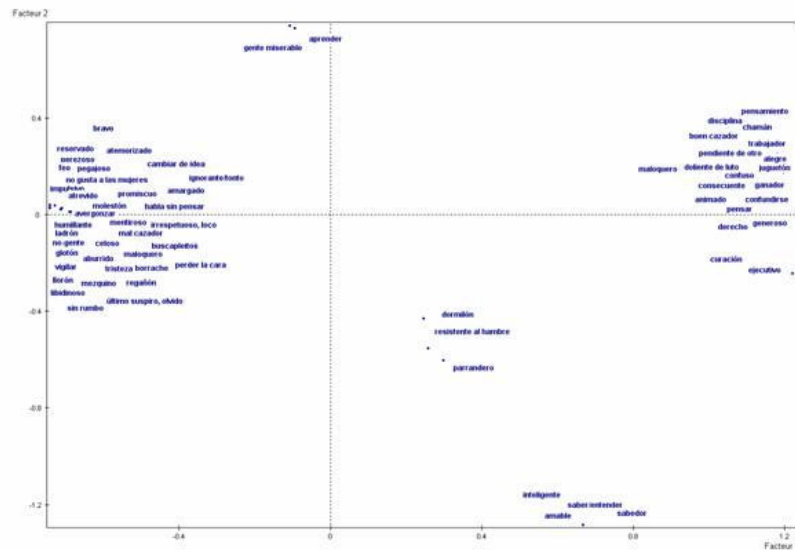
indigenen Mitarbeiter eine Liste aus, die nach mehreren Diskussionen auf 76 Wörter festgelegt wurde (siehe Anhang 7). Jedes Wort dieser Liste wurde in eine nummerierte Karteikarte eingetragen. Die erstellten Karteikarten wurden neun Personen vorgelegt mit der Auflage, diese paarweise oder in Gruppen von drei oder mehr Wörtern einzuteilen, sofern sich Wörter ähnlich waren, um auf diese Weise möglichst umfangreiche Gruppen zu bilden. Die Durchführung des Versuchs wurde auf Tonband aufgenommen, um die Kriterien, nach denen sie die Einteilung durchführten analysieren zu können. Die Versuchspersonen nahmen die Einteilung der Karten nach Ähnlichkeit und Verschiedenheit vor. Alle Fragen, Anweisungen und die Probe erfolgten in der Kamejeya-Sprache, allerdings mit Übersetzung ins Spanische, wenn der jeweilige Sprecher dies wünschte.

Während der ersten sechs Besprechungen ergaben sich neue Wörter, andere schieden als Synonyme aus. Nachdem die endgültige Wörterliste feststand, wurde die Probe einer Frau und zwei Männern vorgelegt. Der älteste unter den dreien, Uldarico Matapí, ein Mann von fast 40 Jahren, ist ein allseits anerkannter Kenner indigener Traditionen. Jahrelang stand er einer Maloca am Caquetá-Fluss vor und blickte auf viele Jahre der Studien seiner Kultur auf den Gebieten der Biologie und Geschichte zurück. Die zweite Versuchsperson heißt Yoana Yukuna. Sie ist die Tochter des Weisen Arturo Yukuna, ist 27 Jahre alt, spricht *Kamejeya*, Tanimuka und Spanisch, war Lehrerin an der Schule in Puerto Lago und lebt heute in Bogotá. Der Dritte ist Wilfredo Yukuna, 30 Jahre alt und Bruder von Rodrigo Yukuna, dem bekanntesten Sänger und Kenner am Mirití-Fluss. Seit einigen Jahren ist Wilfredo Lehrer an der zweisprachigen Schule in Puerto Nuevo am Mirití-Fluss.

Ich interpretiere die Zuordnungsaufgaben, die die Gruppe ausführte, als ein Produkt des Zufalls, das zu einem beträchtlichen Teil von gewissen Umständen abhängt, wie zum Beispiel von einer Meinung, die sich je nach Form der Frage, der fragenden Person oder der Stimmung, in der sich der Befragte befindet, ändern kann. Ich beurteile deswegen jede Aufgabe in Bezug auf ihre innere Kohärenz und ihre Beziehung zu den Begriffen, die in der vorliegenden Arbeit dargelegt wurden. Die Proben sind insofern von Interesse, als sie mögliche Konfigurationen aufzeigen, die dieses „Universum von Bedeutungen“ für die Kamejeya haben kann. In dem semantischen Feld, das sich so ergibt, erscheinen Attribute von Personen, Stimmungen, Charakterzügen und einigen soziale Rollen. Einige der Versuchspersonen ließen für die Probe eine Reihe von Karten unbenutzt.

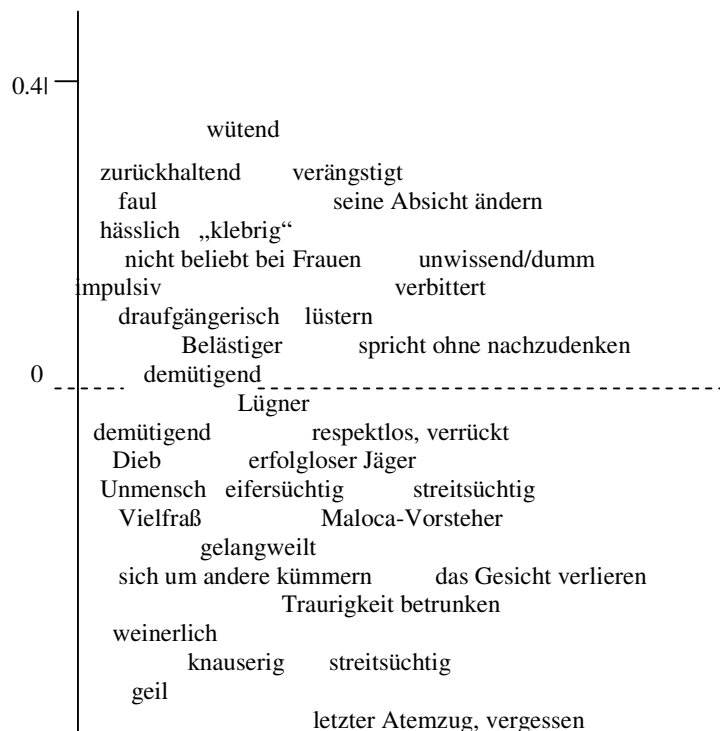
Ergebnis von Yoana Yukuna:

Verteilung der Gruppen



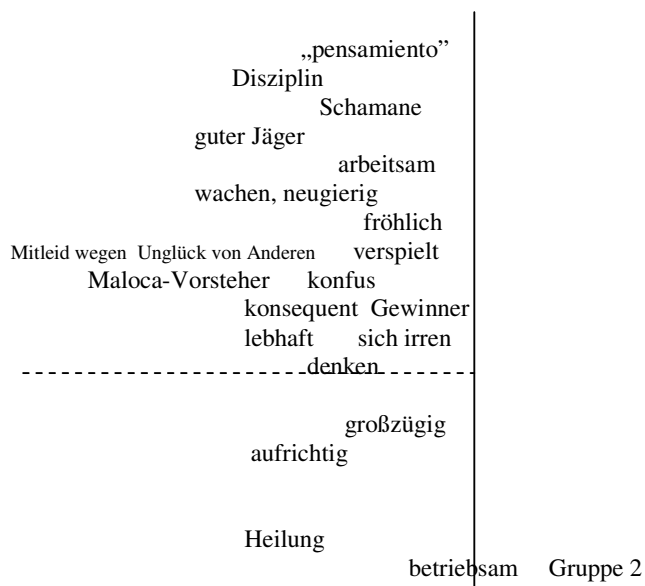
Übersicht 8: Verteilung im multidimensionalen Raum, Befragung von Yoana Yukuna

Zwei große Gruppen stehen sich auf der äußersten linken (35) und rechten (20) Seite gegenüber, während drei Gruppen von je zwei, drei und vier Wörtern auf einer nach links geneigten Diagonale angeordnet sind. Diese kleineren Gruppen befinden sich im äußersten oberen und unteren Feld und in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen.



Negative Attribute

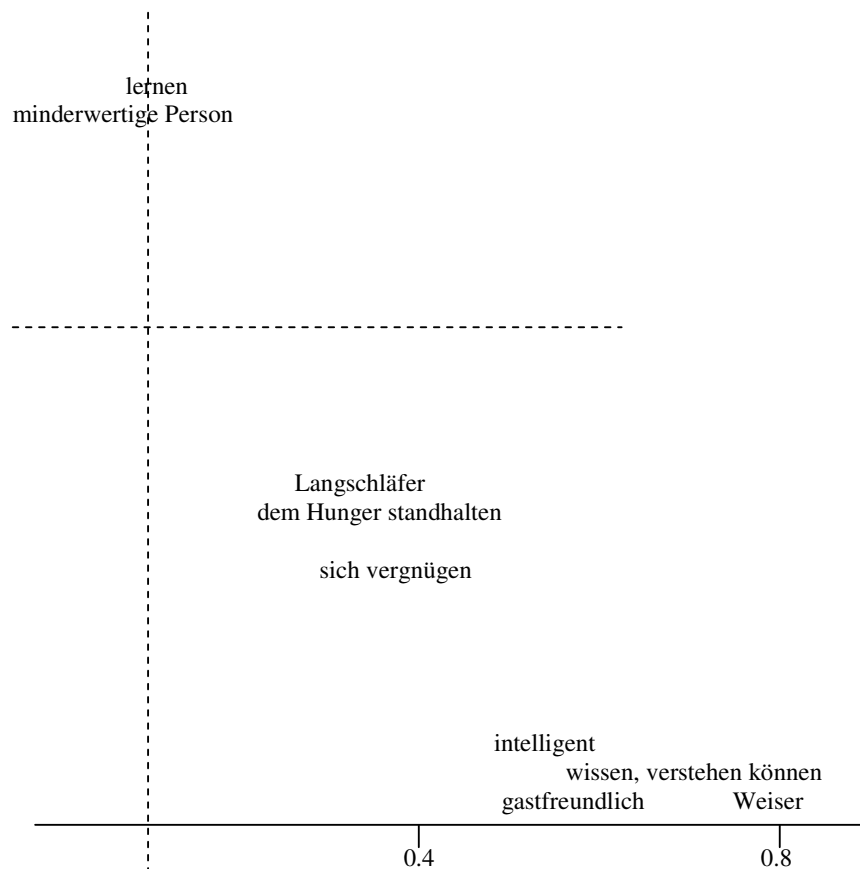
Die umfangreichste Gruppe besteht ausschließlich aus negativen Attributen. Ungefähr in der Mitte und auf der äußersten linken Seite befindet sich der Ausdruck „Unmensch“, als ob dieser der Ausdruck *par excellence* für alle anderen wäre.



Positive Attribute:

In dieser Gruppe erscheinen mit drei Ausnahmen nur positive Attribute. Die Ausnahmen sind: „konfus“, „sich irren“ und „um einen Toten Trauernder“. Die positiven Eigenschaften sind vertikal angeordnet: ganz oben „pensamiento“, in der Folge „Disziplin“, „Schamane“, „erfolgreicher Jäger“ und „sich um andere kümmern“. Wir haben diese Begriffe in der vorliegenden Arbeit als Eigenschaften und Aktivitäten angetroffen, die uns an die Macht und die Jagd in Verbindung mit der Rolle des Schamanen erinnern. Von unten nach oben befinden sich „betriebsam“, „Heilung“, „aufrichtig“, „großzügig“, „denken“, „lebhaft“, „konsequent“, „Gewinner“, „verspielt“ und „fröhlich“ bis hin zu „Maloca-Besitzer“, eine Rolle, die im Idealfall die genannten Eigenschaften in sich vereint, und die wir unter den Begriffen Rechtschaffenheit, Entscheidungskraft und Quelle der allgemeinen Fröhlichkeit zusammenfassen wollen. Den genannten Eigenschaften nahe stehend erscheint jedoch eine

Restgruppe, die den Qualitäten des idealen „Maloca-Besitzers“ widerspricht: konfus sein, sich irren und um einen Toten trauern.



Gruppe 3

Gegensätze

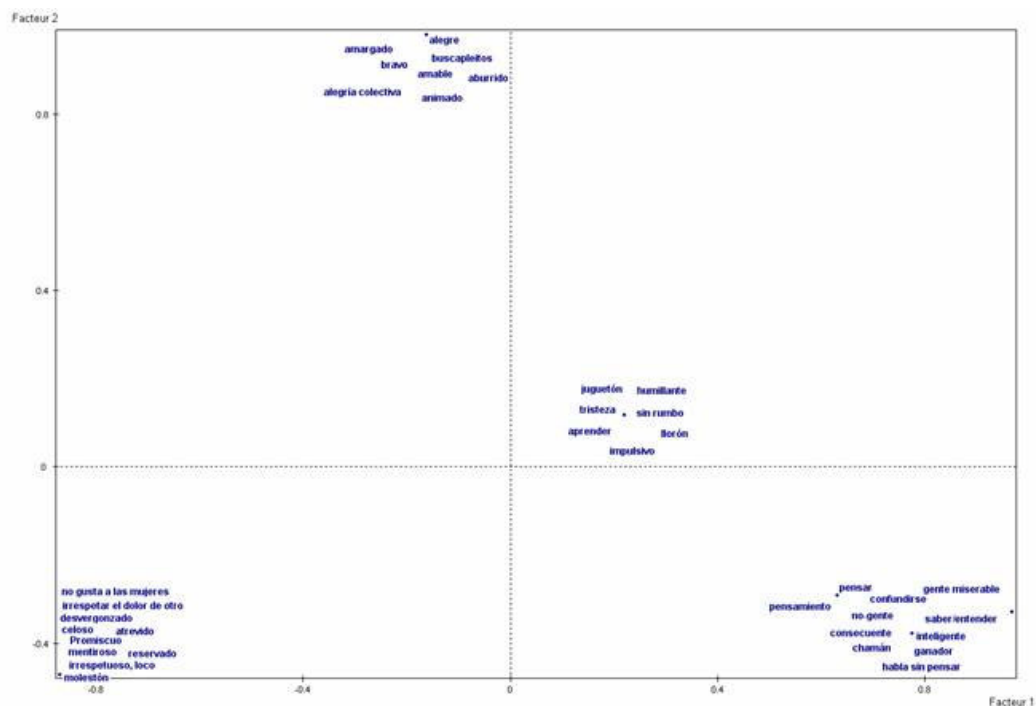
Die Aufstellung der drei kleinen Gruppen zeigt oben an erster Stelle ein Paar: „minderwertige Person“, was für die Sprecher bedeutet, dass jemand die Traditionen nicht kennt, und daneben die Lösung für diesen Zustand: „lernen“. Die zweite Gruppe enthält zwei negative Attribute, die Übertreibung ausdrücken: „Langschläfer“ und „Bummler“, Synonyme eines Lebens ohne Anstrengungen, im Gegensatz zu „dem Hunger standhalten“, einer Eigenschaft des physischen Widerstands, die sich hoher Wertschätzung erfreut.

Die letzte Gruppe enthält vier positive Attribute, die aufgrund ihrer Position an unterster Stelle den Gegensatz zu 'minderwertige Person' bilden. Diese kleine Zusammenstellung

gehört zur rechten Seite der Gruppe 2, wo positive Attribute der traditionellen Rollenverteilung erscheinen. Die Entfernung von den beiden großen Gruppen scheint einen ‘neutralen’ Raum zu eröffnen, der Menschen oder Personen ohne Verknüpfung mit einer traditionellen Rolle zugeordnet ist.

Ergebnis von Uldarico Matapí:

Verteilung der Gruppen



Übersicht 9: Verteilung im multidimensionalen Raum,

Befragung von Uldarico Matapí

Uldarico benutzte nicht alle ihm zur Verfügung stehenden Karten (76), sondern ließ etwas mehr als die Hälfte (40) unbenutzt. Die 36 benutzten Karten bilden vier Wortgruppen: Eine Gruppe befindet sich in der Mitte des Rechtecks, während die restlichen drei, die sich erheblich voneinander unterscheiden, die äußeren Bereiche des Rechtecks einnehmen und so eine Art nach rechts geneigtes „T“ bilden.

nicht beliebt bei Frauen
keine Rücksicht auf den Schmerz anderer nehmen
dreist
eifersüchtig draufgängerisch

lüstern
 Lügner zurückhaltend
 respektlos, verrückt
 —Belästiger —
 -0.8
 Gruppe 1

“Respektlos”

In der Gruppe 1 links unten erscheinen zehn insgesamt negative Attribute. Ihr gemeinsamer Nenner bezieht sich auf Konflikte, die aufgrund von Handlungen gegen andere Personen entstehen: „Belästiger“, „respektlos-verrückt“, „lügnerisch“, „zurückhaltend“ (schüchtern), „geil“, „dreist“, „eifersüchtig“, „unverschämt“, „keine Rücksicht auf den Schmerz anderer nehmen“. Das letzte Attribut „nicht beliebt bei Frauen“ scheint die negative Beurteilung aller Attribute dieser Gruppe zu bestätigen. Das Wort „nicht respektieren/respektlos“, das wir schon als einen Schlüsselbegriff (Kap. 5) der sozialen Beziehungen erwähnt haben, eignet sich in der vorliegenden Liste sehr gut als derjenige Begriff, der den Sinn der ganzen Gruppe ausmacht.

verspielt demütigend
 Traurigkeit ziellos
 lernen weinerlich
 -----impulsiv-----
 Gruppe 2

Der „ziellose“ Mensch muss „lernen“:

Gruppe 2 in der Mitte enthält negative Attribute, die nicht das negative Verhalten anderer gegenüber beinhalten wie in Gruppe 1, sondern Schwächen des Individuums bezeichnen. Von unten nach oben: „impulsiv“, „weinerlich“, „Traurigkeit“, „ziellos“, und vor „verspielt“ befindet sich „beleidigend“, das in etwa aus der Gruppe herausfällt, da es sich um ein Verhalten gegen andere handelt. Allen diesen Begriffen steht „lernen“ gegenüber, das

Uldarico als Mittel gegen diese Schwächen vorlegt. „Lernen“ nimmt aber zur gleichen Zeit eine Stellung in Richtung der vorigen Gruppe ein, indem es eine Verbindung zu den negativen Attributen herstellt. Wie wir im vorangehenden Kapitel bereits sahen, wird die Möglichkeit zu lernen und die Einführung in die Traditionen als ein Prozess des Erwerbs von Selbstkontrolle und des sich Anstrebens interpretiert. Der Begriff „ziellos“ steht in Beziehung zum Gruppenbewusstsein insofern als er fehlende Kohärenz der Aktion, fehlende Charakterfestigkeit und fehlende Klarheit des Denkens bezeichnet, die genau die Resultate sind, die vom Erlernen der Traditionen erwartet werden.

denken	minderwertige Person
„pensamiento“	sich irren
Unmensch	wissen, verstehen können
konsequent	intelligent
Schamane	Gewinner
	spricht ohne nachzudenken

0|8

Gruppe 3

“Schamane und „minderwertige Person“

In Gruppe 3 bestimmt der Gegensatz zwischen dem Schamanen und dem Begriff „Unmensch“ die Organisation aller Wörter, das heißt die Macht des „pensamiento“ gegenüber der „Verwirrung“ der „minderwertigen Person“. Die Begriffe in ihrer Anordnung von unten nach oben sind: „spricht ohne nachzudenken“ im Gegensatz zu „Gewinner“, „Schamane“, „intelligent“, „konsequent“, „wissen/verstehen“. Danach erscheint „Unmensch“ im Gegensatz zu „pensamiento“ aber verwandt mit „sich irren“. Ein letzter Gegensatz, parallel zu den vorausgehenden, ergibt sich zwischen „denken“ und „minderwertige Person“.

verbittert	fröhlich
	streitsüchtig

wütend
gastfreundlich gelangweilt
kollektive Fröhlichkeit
lebhaft

Gruppe 4

Gegensätze

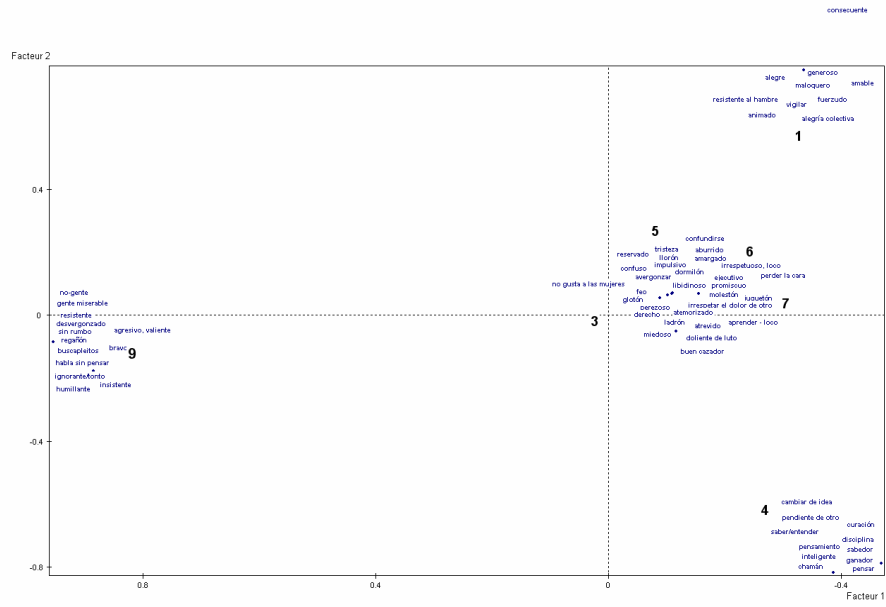
Gruppe 4 befindet sich im oberen Teil des Rechtecks; ihre acht Ausdrücke weisen ebenfalls Oppositionsverhältnisse auf. Von unten nach oben „munter“ und „allgemeine Fröhlichkeit“ – Begriffe, die sich auf die Stimmung beziehen, die bei Ritualen vorherrschen sollte – stehen im Gegensatz zu „langweilig“. „Gastfreundlich“ – eine vorbildliche soziale Haltung – steht im Gegensatz zu „streitsüchtig“ und „wütend“; schließlich erscheinen „verbittert“ und „fröhlich“, ebenfalls entgegengesetzte Begriffe.

Abgesehen von der ersten Gruppe – unten links –, die nur negative Attribute enthält, weisen alle anderen entgegengesetzte Begriffe auf. Die Gruppe in der Mitte ist die am wenigsten differenzierte, denn nur ein Wort steht im Gegensatz zu allen anderen. In den beiden übrigen Gruppen lassen sich zahlreiche innere Oppositionen beobachten.

Die beiden Gruppen der horizontalen Achse zeigen den größten Gegensatz: auf einer Seite stehen rein negative Attribute, während sich auf der anderen Seite direkt nebeneinander der „Schamane“ mit seinen Fähigkeiten und Attributen und die „minderwertige Person“ mit ihren Fehlern befinden.

Auf der vertikalen Achse stehen im oberen Teil gegensätzliche Eigenschaften („allgemeine Fröhlichkeit“, „langweilig“, „lebhaft“, „streitsüchtig“, „gastfreundlich“, „verbittert“, „wütend“, „fröhlich“), die aufgrund ihrer kollektiven und emotionalen Nebenbedeutungen auf den Kontext der Riten verweisen. Diese Eigenschaften stehen im Gegensatz zu den Attributen der unteren Achse, die, sei es aufgrund fehlender individueller Selbstkontrolle oder aber durch Ausübung des Schamanismus, entweder negativ oder positiv sind.

Ergebnis von Wilfredo Yukuna:

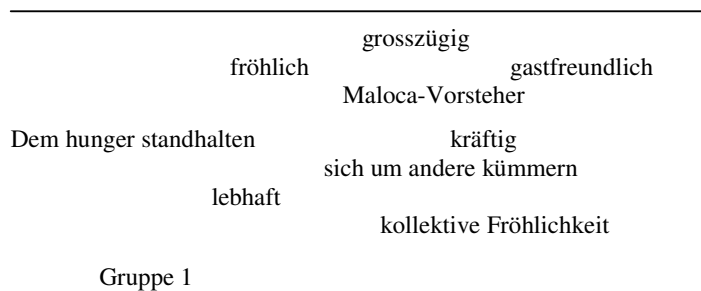


Übersicht 10: Verteilung im multidimensionalen Raum,

Befragung von Wilfredo Yukuna:

Im Bild erscheinen vier stark differenzierte Häufungen, von denen je zwei orthogonale Achsen bilden.

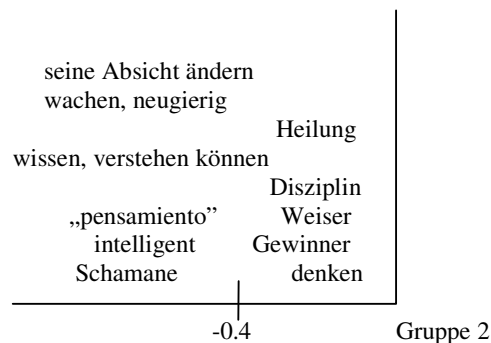
konsequent



Pajiminá „Maloca-Besitzer“

Die zehn Wörter der Gruppe 1 bezeichnen persönliche Eigenschaften, die sich von der sozialen Interaktion ableiten. Für diese „Berufung“ sind die Ausdrücke „großzügig“, „freundlich“, „lebhaft“ typisch, die ein ehrerbietiges Verhalten anderen gegenüber voraussetzen. Die drei Begriffe münden in den Ausdruck „allgemeine Fröhlichkeit“. Vier

weitere Wörter beschreiben persönliche Eigenschaften, die mit den vorher genannten in Verbindung stehen, sich jedoch auf das Individuum beziehen: „fröhlich“, „konsequent“, „kräftig“, „dem Hunger standhalten“. Die beiden ersten verweisen auf Soziabilität und Zuverlässigkeit, während die anderen beiden physische Fähigkeiten bezeichnen, die mit Macht und Selbstkontrolle zu tun haben. Die Eigenschaften, die alle genannten Begriffe teilen, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Soziabilität, Fröhlichkeit und Ausdauer. Sie spiegeln die Erwartungen und Werte wider, die die soziale Rolle eines „Maloca-Besitzers“ ausmachen.. Wir möchten sie deshalb den „Brennpunkt“ dieser Verbindung nennen. Der Begriff „wachen“ schließlich ist derjenige, der sich am wenigsten als eine der überragenden Eigenschaften der „allgemeinen Fröhlichkeit“ einordnen lässt. Er könnte aber den Zügen der Macht zugeordnet werden: „konsequent“, „dem Hunger standhalten“ und „kräftig“ sind Eigenschaften, die Selbstkontrolle, physische Kapazität und Verantwortlichkeit anzeigen, Eigenschaften, die der „Maloca-Besitzer“ braucht, um das Wohlergehen der Gruppe zu gewährleisten.



marichú „kräftiger Schamane“

Von den elf Begriffen der Gruppe 2 beziehen sich fünf auf gewisse Aktivitäten oder geistige Eigenschaften oder auf denjenigen, der diese besitzt: „wissen/verstehen“, „denken“, „intelligent“, „pensamiento“, „Weiser“. Zwei weitere haben mit den genannten Aktivitäten zu tun, sei es als Strategie, um sie zu erwerben: „Disziplin“, oder als eine ihrer Erscheinungsformen: „Heilung“. Die genannten Fähigkeiten und Attribute erhalten ihre Beurteilung durch das Wort „Gewinner“; in ihrer Gesamtheit handelt es sich um Eigenschaften der Rolle des „Schamanen“. Das Attribut „Gewinner“ rückt den „Schamanen“ in die Perspektive eines sozialen Feldes, das den Wettbewerb kennt. Von den beiden restlichen Ausdrücken verweist „sich um andere kümmern“ sowohl auf den Aspekt des Wettbewerbs und eines gespannten Verhältnisses als auch auf eine der Aufgaben eines Schamanen, nämlich das Verhalten seiner Leute zu überwachen. Der letzte Ausdruck „seine

Absicht ändern” widerspricht der Erwartung von Einheitlichkeit und Konsequenz, die der Aufgabe des „Denkens” und der Wahrsagung, die von einem Schamanen erwartet werden, entsprechen.

	Unmensch
	minderwertige Person
---	widerstandsfähig, kräftig -----
	dreist
	Ziellos aggressiv, tapfer
	streitsüchtig
	wütend
	streitsüchtig
	spricht ohne nachzudenken
	unwissend/dumm
	beharrlich
	demütigend

Gruppe 3

unka inau'ké: „Unmensch”

Gruppe 3 besteht aus dreizehn Ausdrücken, deren Bedeutung den Attributen der vorigen Gruppen genau entgegengesetzt ist. Im Gegensatz zu dem intelligenten Schamanen erscheinen hier die Ausdrücke „unwissend/dumm” und „spricht ohne nachzudenken”. Im Gegensatz zu dem freundlichen, konsequenten und fröhlichen Maloca-Besitzer begegnen wir hier jemandem, der „schamlos”, „ziellos”, „wütend”, streitsüchtig”, „agressiv/tapfer”, „mürrisch”, „beharrlich”, „beleidigend” ist. Es handelt sich hier um antisoziale Attribute, die in den Begriff „Unmensch” münden, und die ein gefährliches Individuum beschreiben, das nur dem Anschein nach die Bezeichnung ‘Person’ verdient. Der Ausdruck „Unmensch” gilt bei den Kamejeya als Beleidigung und ist ein Synonym für „minderwertige Person”. Das letzte Element der Gruppe ist „resistent”, eine positive Eigenschaft, die hier aber zweideutig ist, da sie sich auf „Unmensch” bezieht.

				sich irren	
		Traurigkeit		gelangweilt	
	zurückhaltend	weinerlich		verbittert	
		impulsiv		respektlos, verrückt	
	konfus	Langschläfer			
	demütigend		tätig	das Gesicht verlieren	
nicht beliebt bei Frauen		geil lüstern			
	hässlich	Belästigter			
	Vielfraß	keine Rücksicht auf den Schmerz anderer nehmen			
	faul	verängstigt			
---	aufrichtig				---
			Dieb	lernen /verrückt werden	

draufgängerisch
 ängstlich Mitleid wegen Unglück von Anderen
 guter Jäger

Gruppe 4

“Mann ohne Eigenschaften”

Gruppe 4 enthält die meisten Ausdrücke. An erster Stelle erscheinen Attribute, die der Soziabilität widersprechen. Überall beobachten wir Schwächen, Fehler und Untugenden: „lüstern“, „geil“, „langweilig“, „hässlich“, „bei Frauen nicht beliebt“, „Vielfraß“, „faul“, „Belästigter“, „verspielt“, „keine Rücksicht auf den Schmerz anderer nehmen“, „verängstigt“, „Dieb“, „Langschläfer“, „respektlos“, „ängstlich“, „dreist“, „verrückt“, „das Gesicht verlieren“, „verbittert“, „impulsiv“. Andere Attribute sind gleichermaßen vom Ideal einer angenehmen sozialen Interaktion entfernt: „Traurigkeit“, „weinerlich“, „um einen Toten Trauernder“, „reserviert“, „konfus“, „beschämt“. Die einzigen positiven Eigenschaften die erscheinen und die der Tendenz der vorhergehenden widersprechen, sind: „erfolgreicher Jäger“, „redlich“, „betriebsam“ und „lernen/verrückt“. Wir wollen die Gesamtheit dieser von aller Tugend entfernten Eigenschaften, die nur einen geringen Bezug auf ein „ideales“ Verhalten aufweisen, „Mann ohne Eigenschaften“ nennen.

Folgende Koordinaten sind für die Abbildung von Bedeutung:

1. Die horizontale Variable „Soziabilität“: ihr Mittelpunkt befindet sich zwischen den beiden horizontal ausgerichteten Konglomeraten („Unmensch“ – „Mann ohne Eigenschaften“). Die positiven Werte befinden sich auf der rechten Seite, wo die drei Verbunde „Maloca-Besitzer“, „Mann ohne Eigenschaften“ und „Schamane“ eine senkrechte Linie bilden. Die negativen Werte befinden sich auf der linken Seite.
2. Die senkrechte Achse ist von der Variablen „sozialer Wert“ bestimmt. Diese Variable zeichnet die beiden Extreme von oben und unten positiv aus; für den Verbund in der Mitte („Mann ohne Eigenschaften“) hat sie einen neutralen Wert. Im linken Raum, den der Verbund „Unmensch“ einnimmt, ist sie negativ.

Die Ausarbeitung der genannten Assoziationen hatte die Verwendung von Ausdrücken, die um den Begriff *ripechu* – und einige andere – kreisen, zur Folge; Begriffe, die wir in dieser Arbeit untersucht haben. Nach anfänglichen Erklärungen und der Erarbeitung von Zusammenhängen zeigen die Assoziationen und Einordnungen am Ende der Arbeit gewisse Variationen in Bezug auf Unterschiede in der Sinngebung und der Komplexität auf. Es lassen sich jedoch einige wichtige Übereinstimmungen feststellen, die die Verbindung zwischen den sozialen Aufgaben eines Schamanen und eines Maloca-Besitzers bestätigen, Aufgaben die bei Ritualen, in der Zauberei und in der Handhabung des „pensamiento“ ausgeübt werden.

Die analytische und linguistische Ausrichtung dieses Kapitels soll im folgenden Kapitel anhand einer Synthese der Zeugnisse fortgesetzt werden, die einige Indigene in ihren Lebensgeschichten abgelegt haben. Dort werden wir auf verschiedene Weise eine Verbindung zwischen der Bedeutsamkeit des „pensamiento“, dem Prozess des Lernens, den Initiationsriten und den Möglichkeiten der politischen Führung feststellen können. Während einige der Erzähler die traditionelle Rollenverteilung als einen Entwurf ansehen, der ihr Leben bestimmt, haben andere davon Abstand genommen.

VII. *Inau´ke* „Person/Leute“ und *Self* in den Lebensgeschichten

Im Laufe dieser Untersuchung haben wir die Vorstellungen und die Praktiken rund um die Idee der „Person“ und des „pensamiento“ in Augenschein genommen. Um der weiteren Erkenntnis willen formulieren wir unsere Ergebnisse in der „Sprache der kulturellen Schemata“ (Strauss und D´Andrade 1992), die einige Felder der Erfahrungen der Kamejeya vereinheitlichen und verdeutlichen können. Ausgehend von den autobiographischen Erzählungen einiger Yukuna und Matapí und am Ende vor allem eines jungen Makuna-Lehrers werden wir einige Bestandteile dieser Schemata in Szene setzen, um die Kräfte zu beschreiben, die den Vorgang der Bildung der Person und des *Self* vorantreiben.

Diese Schemata bestehen aus idealtypischen Modellen, aus Reihen von Symbolen, aus Gefühlen und Wertkategorien, die untereinander verbunden sind und bestimmten Erfahrungen Form verleihen: Sie erlauben es, Informationen einzuordnen, sie so zu bewerten, dass aufgrund der Bewertung Entscheidungen getroffen werden können und das Subjekt der Handlungen in Augenschein genommen werden kann (Quinn und Holland 1987). In den autobiographischen Erzählungen, die ich bei den Yukuna und Matapí gesammelt habe, bekommen die Vorbilder, die Ziele und die Hindernisse des Handelns entsprechend ihres Angesiedeltseins in bestimmten kulturellen Rahmen und Ursachen-Folgen einen Sinn. Die emotionalen Nebenbedeutungen, die die Erzähler im Verlauf der Umsetzung ihrer persönlichen Vorhaben oder dann, wenn unerwartete Ereignisse eintreten, ausdrücken, gehören in den interpretatorischen, pragmatischen und motivischen Blickwinkel der kulturellen Schemata. (Strauss, C. 1992).

Wir versuchen hier zu zeigen, dass die Vorstellung von *inau´ke* – Person/Leute-Sein – als Leitmotiv einiger kultureller Modelle verstanden werden kann: davon ausgehend bewerten und deuten die interviewten Yukuna und Matapí selbst Situationen, Ereignisse und Handlungen. Entsprechend dieser gemeinsamen Idee von Person/Leute, sei es als Mitglied der Gruppe der Yukuna, der Gruppe der Matapí, als Angehöriger eines der dazugehörigen Clans oder eines Teils eines solche Clans, kurz: innerhalb jeglicher kollektiven Dimension kann er oder sie sich von den anderen Gruppen und den anderen Einzelnen unterscheiden, um sich als kollektives „*Self*“ oder als Einzelne/r zu bestimmen (Sökefeld 1999). Soweit die Vorstellung von *inau´ké* – Person/Leute – mit überlieferten Rollen verbunden ist, kann jedes Mitglied (der Gemeinschaft) ausgehend von seinen Erfahrungen ein Bild von sich entwerfen und sich von den anderen abheben, was den Grund für ein individuelles Selbstbild ausmacht.

Nach Linde (1993) positioniert die autobiographische Erzählung die Subjekte in einem Prozess der Entwicklung eines inhaltlichen Zusammenhangs. Ähnlich wie in einem Gespräch (Linde 1993) entwickeln sich autobiographische Erzählungen wie ein Vorgang der Verhandlung, bei dem der Sprecher für sich und für seinen Gesprächspartner ein Bild von sich entwirft, das an die kulturellen Modelle seiner jeweiligen Gruppe geknüpft ist – ob er ihnen nun folgt oder ihnen widerspricht.

In den vorangehenden Kapiteln wurden Ausdrücke und Behauptungen der Indigenen als Ausgangspunkte angenommen, um eine Theorie der Person, als Yukuna-Matapi – *inau'ké* aufzubauen. Die Analyse der Daten führte uns hin zu wichtigen Generalisierungen. Wir haben die enge Beziehung zwischen den Heiratsformen und den Etappen der Gestaltung eines Babys erläutert, die Regeln der Ernährung und Aufzucht des weiblichen Anteils und die schamanischen Beschwörungen und Rituale des männlichen Anteils veranschaulicht, welche gemäß seiner rituellen Eigenart, die Veranlagung und den anatomischen und geistlichen Aufbau des Kindes bilden, damit es sich mit der Bestimmung/Identität eines Ahnen identifiziert und die Initiation sich vollzieht.

Ein zweites Schema oder Model, welches das vorhergehende ergänzt und erweitert, rührt von der sozialen Projektion jenem „Lebenszyklus“ her, von seiner Kontextualisierung im Raum der kollektiven Aktivitäten: durch die Strategien der Subsistenz (Jagd, Fischfang, Sammeln und Pflanzen) und in den Sozialen, wirtschaftlichen und rituellen Beziehungen zwischen Malocas, was E. Reichel (1987) den „*habitus maloquero*“ nennt. Das Leben in der Maloca beruht auf einer Interaktion mit der Umwelt und einer Art der Sozialität dessen Bedeutung ein „gutes Leben“ und ein Suchen nach der „Freude des Lebens“ ist. Die gesamte Bedeutung dieser Ideale findet ihren Ausdruck in den kollektiven Ritualen *ara'paji*, in denen sich die Maloca in den Kosmos transformiert und alle ihre Bewohner sich wie in der Zeit des Ursprungs wiederfinden (Hugh-Jones 1979; Århem 1993; Cayón 2001). Aus diesem Grund ist der Körper der Yukuna-Matapi sozialen Person hinsichtlich seiner Veranlagung und Bestimmung im rituellen Leben aufgebaut.

Nun lassen sich zwei kulturelle Modelle definieren: 1. Das „Körper-Wissen“ als Gestaltung der Yukuna/Matapi Person und 2. Die Maloca und das Gebiet als die Quellen, aus denen sich die Person *inau'ke* als Ritualspezialist bildet und erhält. Der folgende Schritt ist es, ausgehend

von diesen Rahmen oder Karten, einer deduktiven Strategie zu folgen, um die individuellen Mittel und Wege zu verstehen: die Ideale, Interessen, Ereignisse, Handlungsbereiche und Dilemmas jedes befragten Yukuna-Matapí Subjektes, das heißt wie sich das *Self* in der narrativen Projektion seines Lebens konstruiert.

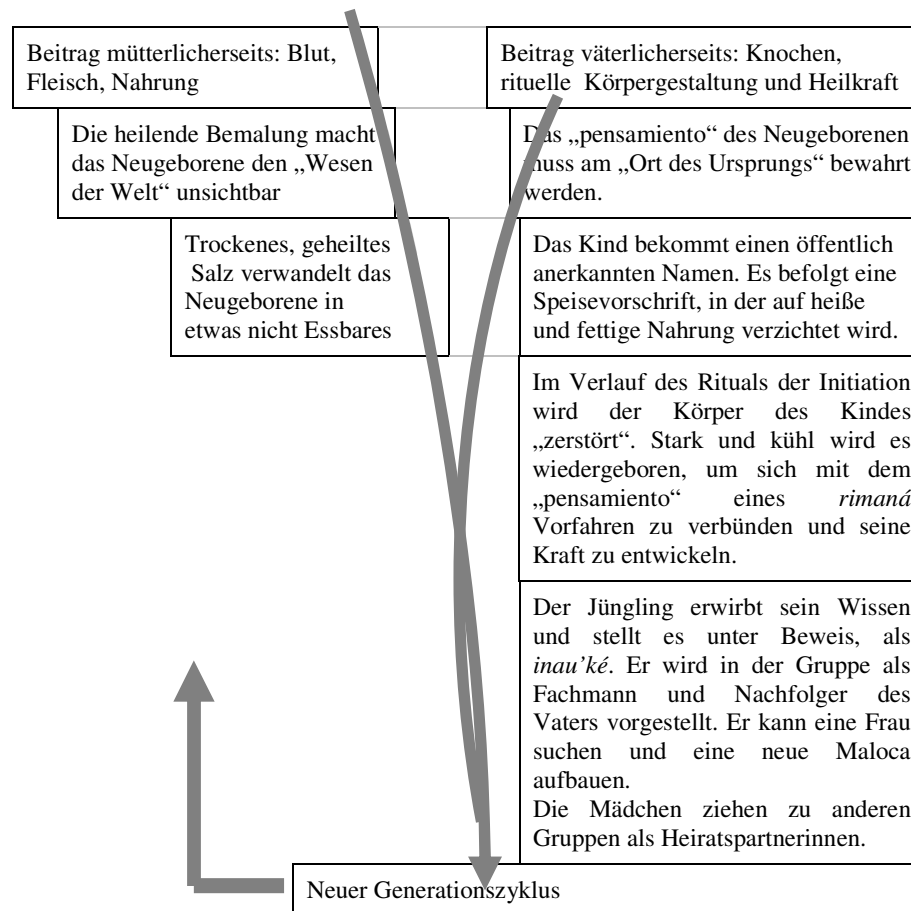
Sobald die Vorstellungen der einzelnen Erzähler dargelegt sind, - insbesondere hinsichtlich des Lebensweges hin zur Befestigung und Ausübung ihrer sozialen und individuellen Rolle (Körper-Wissen) und dann hinsichtlich ihrer wesentlichen Bezüge zum Gebiet-, werden wir auf diese Problematik zurückkommen, allerdings mittels des autobiographischen Berichts eines einzelnen Erzählers. Letzterer ist ein junger Makuna, der jener Gruppe von Lehrern angehörte, zu denen auch die zuerst Interviewten gehörten.

Zunächst scheint es ein Widerspruch zu sein, hier die Erfahrungen eines Indigenen aus einer anderen kulturellen Gruppe einzubringen, doch ich möchte in Erinnerung rufen, dass beide Gruppen demselben kulturellen Gebiet im amazonischen Nordwestareal angehören, wo die entsprechende Vorstellung von Identität bezogen auf die gesellschaftlichen Personen beziehungsweise die rituellen Aufgaben entwickelt wurden (Hugh-Jones 2003). Cayón (2001), ein Forscher des Makuna-Schamanismus, verweist auf dessen Verwandtschaft mit dem Schamanismus der Yukuna und stimmt mit van der Hammen (1992) darin überein, dass es Parallelen zwischen den Yukuna, den Makuna und den Barasana gibt. Aufschlussreich werden zudem die Übereinstimmung der Themen und Sorgen und die gegenseitige Nähe der Probleme dieser Generation der indigenen Bevölkerung des Amazonasgebietes sein.

Über eine Zusammenschau hinaus, in der Bruchstücke der Lebensgeschichten der Yukuna-Matapí in den Makuna-Erzählungen aufgezeigt werden, sollen mehrere der Bezüge und Spannungen entfaltet werden, die die ersten Erzähler nur kurz ansprechen. Der bedeutendste Beitrag dieser Erzählung besteht darin, dass sie - obwohl sie die Vermutungen und das Hauptstreben der ersten Erzähler teilen – im Unterschied zu den früheren Erzählungen Bestandteile der kulturellen Schemata beiseite lässt. In diesem Fall geht es weniger darum, die Deutung der Symbole festzustellen, als vielmehr Strategien vor der Macht-Konjunktur zu erfinden. Die Herrschaft über seinen Lebensweg und sein Schicksal in seiner Heimat werden in seinem Bericht in aller Eindringlichkeit in seinem Kampf gegen den väterlichen Willen verteidigt.

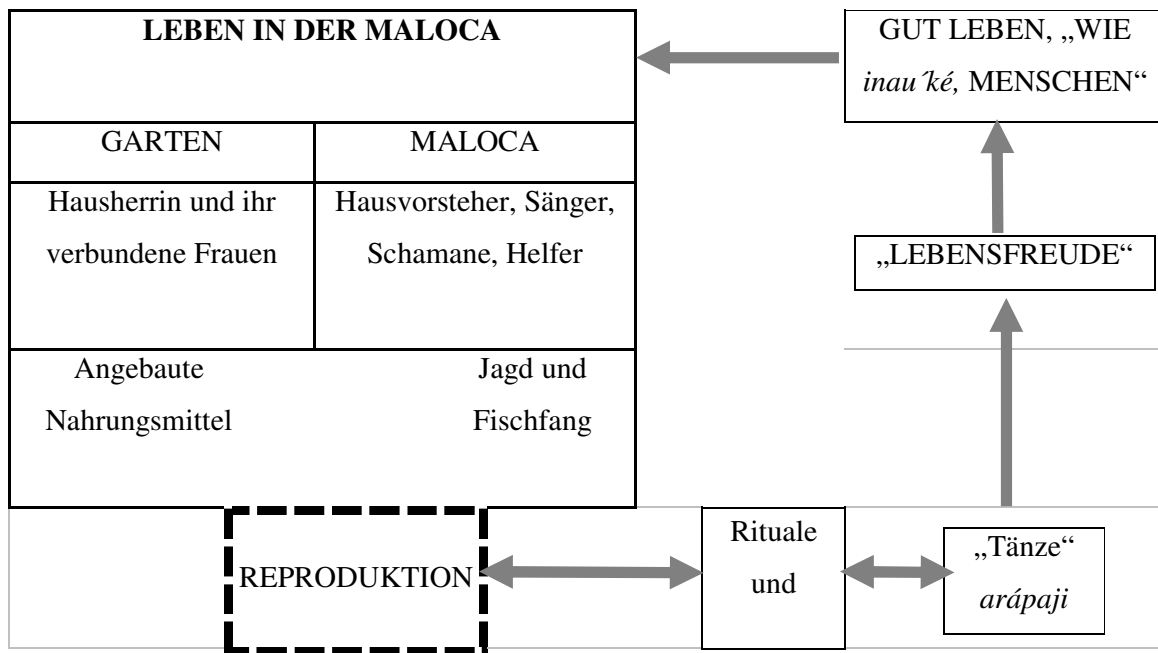
VII.1 Zwei kulturelle Bezugsrahmen für die Untersuchung der Lebensgeschichten:

Das folgende Schema fasst die indigene Vorstellung vom Aufbau des Körpers aus einer soziologischen Sicht auf den Menschen und seine Herkunftsgruppe zusammen:



Schema 1: Symbolische Beziehungen rund um die Vorstellung des *inau'ké* „Person/Leute“

Schema 2 zeigt das Sozialitätsmodell, das die Maloca darstellt. Es handelt sich darum, eine alltägliche Arbeitsverteilung und ein rituelles Team von Spezialisten zu verbinden. Modelle 1 und 2 sind moralisch und emotional bewertet: sie schreiben die Eigenschaften den „echten Menschen“ *inau'ké* zu. Die richtigen Leute, *inau'ké*, haben einen Ursprung und einen Geburtstort, diese Leute behandeln sich einander mit Rücksicht und laden sich gegenseitig ein, um Rituale zu vollziehen (die „Freude des Lebens“ - Iván Matapí 2003). Beide Modelle und die rituelle Perspektive ergänzen sich, um nach E. Reichel (1987, S. 227) eine Produktion und Reproduktion des Maloca-*habitus* zu definieren.



Schema 2: Bezüge symbolischer Art bzw. von Bedeutung rund um das „gute Leben und die Lebensfreude“

VII.1.1. Das Subjekt als Körper-Wissen

Unsere Beschreibung des Vorgangs der Schaffung der *inau ké* Yukuna-Matapí orientiert sich am Vorhaben der Gründungshelden *Periyo* oder *Ca'mari*. Er beginnt damit, dass sich die Brüder dieser Helden – nach entsprechender kultureller Vorbereitung – 1. mit ihren Partnern niederlassen, um 2. ihre produktiven Fähigkeiten zu entfalten – verkörpert durch Maloca und Garten – und schließlich 3. unter Beweis stellen, dass sie sich stofflich und rituell reproduzieren können. Wie wir im Kapitel 3. gezeigt haben, liegt dieses Lebensprojekt dem Vorbild des *Kari* zugrunde, der die Grundlage der „Person“ des Yukuna-Matapí-Anführers verkörpert: die Konstruktion seines Körper-Wissens durch die Ahnen als Vorbedingung für die Gewährleistung von Produktivität und spirituellem Leben in der Maloca sichern kann. Der Hinweis auf das rituelle *Self* findet sich wieder, wenn im öffentlichen Diskurs die Wechselfälle des Lernens oder die Erlebnisse im Zusammenhang mit seiner Ausführung herausgestellt werden. Ein begabter Teilnehmer der Rituale wird (als wertvolle Person) gesellschaftlich geachtet und um ihn herum erscheinen Stolz und Neid als Themen der Erzählungen. Wenn von der Ausbildung und der Erfahrung des Körper-Wissens im Zusammenhang mit der rituellen Identität erzählt wird, dann werden solche Berichte intim und dringen in den Bereich des Schamanismus ein. Die autobiographischen Berichte bieten einen besonderen Zusammenhang, indem sich beide Szenarien treffen: der politische Bereich,

in dem sich die rituelle Identität bildet und vollzieht, und das Bedenken oder Betrachten seiner selbst in Bezug auf das Fehlen, den Erwerbs oder den Verlust ritueller Fähigkeiten.

Aus forschungstechnischen Gründen und um ihre Anonymität zu wahren, werde ich hier keinen meiner Yukuna-Matapí-Berater vorstellen und auch nicht deren Lebenswege. Ich habe ihre Namen ebenso wie die Namen der Orte, an denen sich die Geschehnisse vollzogen haben, geändert. Für die Untersuchung habe ich Schlüsselsituationen und Etappen aus ihren Erzählungen ausgewählt, die miteinander vergleichbar sind, weil sie auf gleichen kulturellen Bezügen beruhen, obwohl jede auf ihre Weise den Inhalt, die Bedeutung und die gefühlsmäßige Färbung konstituiert, die diese Vorgänge für das Leben des Erzählenden haben.

VII.1.1.1 Das überlieferte Wissen des Clans

Im Rahmen der Darstellung seines Lebensweges spricht der erste Erzähler von der von ihm ererbten Gabe, nämlich der Möglichkeit, sich derjenigen Kräfte zu bedienen, die von Beginn an seinen Stamm auszeichnen. Von Anfang an waren diese Fähigkeiten nicht gleichmäßig verteilt, weshalb einige Yukuna-Clans eine geringere soziale Wertschätzung genießen als andere:

Also, schließlich ist das der Vorteil, den wir haben, wir, die Kinder der Leute, die ... die wissen ..., was Überlieferung ist [...]

Dort [während des Yuparí-Rituals] erklären sie, was ich jetzt erkläre, dass nämlich nicht alle Menschen geboren werden, um wissend zu sein. Nicht alle, sondern nur besonders ausgesuchte Leute. Deshalb eben auch die Kinder, auch wegen der Vererbung. Weil die Verwandten zweiten oder (dritten???) Grades eben keine besonderen Leute sind. Warum? Weil ihnen bestimmte überlieferte Grenzen gesetzt sind. Weil sie von Anfang an niemals Leute mit Kraft waren, kluge Leute, starke Leute ... das waren sie nie. Deshalb liegt es nahe, dass ihre Nachkommen diese Kraft nicht haben. Ja. Also deshalb sind die *Jurumi*, die zu den Yukuna gehören, also Verwandte zweiten Grades sind, keine Leute, die es können. sie sind keine Leute, sagen wir so: keine Leute die ... sie sind nicht gezeichnet.

(O. 1999: 5)

Sobald es um dasselbe Thema mit Bezug auf die Matapí geht, erscheint die Abstammungsordnung als Basis für die Unterschiede der Macht. In diesem Fall ist es so, dass einige zeremoniale Texte, die den Gruppen übergeben worden sind, weniger Wirkkraft besitzen, wenn sie von einem rangniedrigeren Clan empfangen wurden:

Die sind die Matapí aus dem mittleren [alten Clan]. Die sind ein bisschen jünger als wir. Ja, die haben ein Gefüge von Traditionen, das ein wenig stärker ist (?) als unseres. Ja, und sie sind hinsichtlich ihrer Wörter anders als wir, ihre sind getrennte... getrennte Wörter. Wir sind hingegen von ihnen nicht wortgetrennt, sondern wir haben

kürzere (???) Worte, und die sind kleiner und schwieriger auszusprechen. Also wenn es eine Auseinandersetzung gibt, sind wir ihnen sprachlich überlegen. (A. 1999: 19)

VII.1.1.2. Körperliches Erbe und Partnerwahl

Auch wenn heutzutage Männern und Frauen das Recht zugestanden wird, sich den Partner/die Partnerin auszusuchen, so wurde dies in früheren Fällen, in denen der jeweils ererbte Status unterschiedlich war und die herkömmliche Ausbildung verschieden war, zum Anlass von Verboten und Verfolgungen von Seiten der Eltern. Nach deren Auffassung machen diese Unterschiede die Erfüllung der rituellen und gesellschaftlichen Aufgaben seitens der neuen Verbindung unmöglich:

Die Eltern erlauben nicht, dass (er) mit der Frau von irgendeinem zusammenlebt, weil, dieser Mann ein x-beliebiger ist. Es muss schon die Tochter eines *Newakana* [eines Malocabesitzers] sein. Die Tochter eines *Newakana*. Also zum Beispiel, als dieser junge Mann S. mit ... C. zusammenlebte, dann hat der alte V. [der Vater von S.] ziemlichen Krach geschlagen. Die hat er nie als Schwiegertochter akzeptiert. Warum? Weil C. von dem verstorbenen J. erzogen worden war. Und C. war die Tochter von B., sie wurde von dem verstorbenen J. erzogen. Sie ist von niemand eine Tochter... [...]

[Er] verliebte sich in sie und ging, um mit ihr auf eine Weise zusammenzuleben, die dem Vater verboten vorkam. Deshalb gab es ein Problem. Also hat V. sie nie als Schwiegertochter akzeptiert und bis heute nicht. Sie ist die Mutter seiner Kinder, aber er [der Schwiegervater] akzeptiert sie nicht, er hat keinen Tanz veranstaltet, er machte gar nichts und deshalb bot er seinem Sohn S. [der als sein Sohn auch sein Nachfolger ist] nichts an. Also ist S. hier, also er selber. Denn er sagt „ich weiß“ und hat (sich) den Leuten gezeigt und die Leute hatten Vertrauen zu ihm, aber der Vater blieb dabei: „Mein Sohn wird meinen Platz übernehmen“...niemals [er hat das nie gesagt]. (K. 2001: 15)

Auch wenn der Erzähler nicht die Ausbildung und Nachfolge antrat, die seiner persönlichen Disposition entsprach, schreibt er ihm gleichwohl seine Gesundheit und sein „Glück“ dem Erbe durch seine Gruppe zu, die derzeit einen höheren Status zwischen den Yukuna-Clans einnimmt:

Ach, was mir passierte, das war das Folgende ... Dass ich ... aus derselben Familie ... wie ich schon vorhin gesagt habe, ich niemals, also seit ich klein war, wurde ich nie ins Krankenhaus gebracht, sie brachten mich nie zu einer Behandlung, niemals. Und bis jetzt hat man mir keine, gar keine medizinische Behandlung angedeihen lassen ...Weil alle die Behandlungen ... ich habe Krankheiten durchgemacht, seit der Kindheit ... und aller Schutz, den mir Papa gegeben hat, waren Heilungszeremonien, Gebete, das ist das, was mich normalerweise schützt ...

(O. 1999: 3)

VII.1.1.3. Die Aufzucht, die Speisevorschriften und die Vorbereitung zum Erlangen der Abwehrkräfte

Über die Herkunft hinaus ist die Aufzucht des Kindes ein entscheidender Faktor: die Ernährung und die Zurückhaltung gegenüber dem Weiblichen eröffnet oder verschließt den Zugang zur Tradition, der „Intelligenz“. Der im Folgenden zitierte Erzähler begab sich sehr

früh ins Internat der Missionare und befolgte daher nicht die Regeln der althergebrachten Erziehung, weshalb seine Bilanz negativ ausfällt:

Als ich zur Welt kam, bereiteten sie mich darauf vor, klug zu werden. Und wenn ich viele Nahrungsbeschränkungen eingehalten hätte, dann wäre ich klüger, als ich bin, ausgesprochen intelligent. Ja, und weil ich keine Speisevorschrift hielt. Ja, Ja, das heißt Speisevorschrift halten, weil du dich mit [??] zusammentust, nicht mit ihr redest, selbst wenn sie deine Schwester ist, aber wenn sie ihre Menstruation hat, darfst du dich ihr nicht nähern, du darfst nichts essen, was sie zubereitet hat, ob sie nun deine Tante oder deine Schwester ist ... Ich aber habe mich daran nicht gehalten, ja, infolgedessen werde ich an Klugheit verlieren, ja.

(O. 1999: 5)

Es sei daran erinnert, dass die Kräfte erworben werden, indem man sich mit den mächtigen Wesen in Verbindung setzt, die die Reinheit ihres Schützlings überwachen, weshalb die „Speisevorschrift“ so grundlegend ist, vor allem für die Herausbildung des Körpers beim Erwachsenwerden.

Auf einmal lernt jemand das Heilen. Wenn er in dem Moment mit Schreiben anfängt, in dem er Heilungen vornimmt, dann bewirkt er nicht viel. Das ist das Problem, auf das ich gestoßen bin. Das ist so, wie wenn du ein Gedicht findest und das auswendig lernst und wenn du es dann aufgesagt hast, dann ist es etwas anderes geworden (?), dann kann es keine Heilkraft haben. Warum? Weil ihm die Grundlage fehlt, nämlich die Nahrungsbeschränkungen.

(A. 1999: 26)

Einige Väter ziehen es vor, das herkömmliche Selbstverständnis beiseite zu lassen und eine Verbindung zwischen dem Körper des Kindes und den Kompetenzen der weißen Leute herzustellen:

Es gibt [überlieferte] Heilweisen, die den [einfachen Leuten, Identitätsrollen] z. B. als Bote Nachrichten oder um Brennholz zu sammeln Kraft verleihen (???). Aber nun hat es sich schon verändert, heute gibt es Leute, die heilen und wenn sie ein gutes Pensamiento haben und diesen Lerneifer (???), dann führen sie diese Zeremonien nicht aus. Jetzt, damit die Klugheit in demselben Maße wächst wie die Körpergröße, weil nämlich heute viele Kenntnisse vorhanden sind, die (???), deshalb machen sie heute ... sie heilen so ... Als Heilzeremonie machen sie das weg ... sie entfernen es von ihnen. Dann wachsen sie auf diese Weise. Das nimmt ihnen viel ... also von der kulturellen Seite. Und dann heilen sie es ... da sie anfangs einige unserer Heilweisen benutzten, wissen wir, wie die Weißen geschaffen wurden, wie die Weißen denken, z. B. Papiere, Kugelschreiber, lauter solche Sachen. Wir haben Heilzeremonien für alle diese Dinge. Also sie machen die Heilungen, damit die Kinder gerade in der Schule lernen können. Da kommen sie dann wie Weiße raus. Das haben die traditionellen Weisen verschlampt.

(A. 1999: 5)

VII.1.1.4. Äußerungen der individuellen Veranlagungen

Aber jene, die den Überlieferungen folgen wollen, bekommen die erforderlichen Heilungen, die sie brauchen, um sich diese Überlieferungen aneignen zu können und sie bekommen auch die erforderliche Nahrung. Wenn ihm das alles zuteil geworden ist, dann muss das Kind seine Begabungen zeigen, diese können aber auch erst geweckt werden. In der folgenden Schilderung beschreibt der Vater eine Erziehungsmethode, die seine Autorität scheinbar in Gegensatz zu der des Großvaters setzt. Gleichwohl bezweckt diese Vorgehensweise, die

Neugierde und den Handlungswillen des Kindes zu wecken, damit es Lust am Lernen entwickelt – und zwar den Grenzen zum Trotz, die der Vater ihm scheinbar setzt:

Also nach der Nahrungsbeschränkung kam das Kind zum Kuscheln und ich sagte nichts zu ihm, von mir aus wollte ich nichts sagen, es sollte selber fragen, von sich aus, ich hatte es schon behandelt, weshalb ... Du hast gefragt ... Und auf diese Weise, bis es ... vier Jahre alt war. Dann trat es näher, als wir Koka zubereiteten, setzte sich dazu, steckte seine Hand hinein und tat sich (etwas Koka) in den Mund. G. schimpfte es: „Das ist kein Spiel.“ „Schimpf es nicht aus“, „lass es“ [sagte der Großvater] und was weiß ich. Klar, als mein Vater mir das sagte, klar, das hat ihm [dem Kind] Rückendeckung gegeben... [...].

Wir haben einen besonderen Platz in der Maloca, ich habe einen besonderen Platz, der war in dem Teil ... in einem Teil, einem Winkel, das Kind ging also und kam wieder, legte sich nicht hin mit ... und fing an zu reden und zu reden [Frage: mit Ihrem Vater?] – Ja, und es fragte, dann sagte es: „Großvater, ich möchte die Geschichte vom Jaguar hören“. Und dann fing der Großvater damit an, [eine] ganz kurz[e] Version.

(A. 1999: 15)

Eine andere traditionelle Ausdrucksform für die Anlagen des jungen Menschen sind Ereignisse von warnender Natur, die das rituelle *Self* der Person bestätigen können. Wenn zum Beispiel vor der Durchführung des Yuruparí-Rituals einer der Jugendlichen, die initiiert werden sollen, bei der Jagd eine bedeutungsvolle Beute macht:

[Der Schamane] erwartete mich bereits als einzelnen, er war dafür geeignet. Also, bevor ich eintreten sollte, tötete ich einen Sperber, mit dem Blasrohr. (338).

„Teufel nochmal!“, rief mein Vater. „Du hast mich schon übertroffen. Du hast den Sperber gefangen. Die Federn werden uns nicht entgehen! Diese Federn werden dazu dienen, Yuruparí zu betrachten, wofür Federn nötig sind, er hat keine, er hat keine Krone“ und deshalb werden wir alle Federn einsammeln und ... und die Knochen.“ Dort sammelte mein Vater die Federn, so richtig breite.

(B. 2004: 360)

Die rituellen Rollen, die der persönlichen Anlage entsprechen, werden während der Initiation auf die Probe gestellt und offenbart. Derselbe Initiand berichtet von einem der spannungsgeladensten Augenblicke im Verlauf des Rituals: Die Übergabe der Flöte an ihn, auf dass er sie in der vorgeschriebenen Weise klingen lasse. Während er die Runde dreht und die musikalische Stimme des Ahnen erklingen lässt, nimmt der Schamane Kontakt zum mächtigen Wesen auf, um in Erfahrung zu bringen, ob der junge Mann fähig sein wird, diese Rolle im seinem Leben zu erfüllen. Die Übereinstimmung aller Botschaften ist befriedigend und bringt Vater und Sohn einander näher:

Ramirez sagte zu mir: „Komm her, Neffe“. Bruder von dem, dieses Instrument ist Bruder von dem [Ersten, dem Instrument, auf dem der Neffe schon gespielt hatte]. „Gleich haben wir es [sagte der Neffe].“. „Fertig!“. Ich kann es dir nicht sagen, dieses letztere, also das letztere [Instrument zum Spielen]. Vater rief mich. „Nimm, Sohn, wenn du mein Sohn bist, heute haben wir es bei uns. [...] „Wenn du mein Sohn bist, dann wirst du erraten, was da ist. Na, Sohn?“[??] „Nicht, ganz ruhig“, sagte ich, nochmal, gut“. [Nach ordnungsgemäßem Spiel] „Dir werden sie gehören, die drei Kräfte“ [Schamanismus, Sänger und Malocabesitzer]. [...]

Ja. Sogleich befragten sie Yuruparí. Sie sagten zu ihm: „Was? Dieser junge Mann, was könnte er sein? Könnte er ihn als ... Patenonkel haben?“ Ja, von dem. Sofort antwortete er mir. „Und wir werden ihn heilen für Dich. Wir werden ihn heilen, damit er dies wird, der Patenonkel, endgültiger Ersatz für deinen Vater, sagte er.

(B. 2004: 492)

Die Initiative, das Glück und die Fähigkeit des jungen Mannes sind Beweise dafür, dass die Ankündigungen des Schamanen im Bezug auf ihn aufgehen. Derselbe Initiand gerät über seine Träume in Verbindung mit der Welt der Ahnen:

Nein, das Erste, was mir widerfuhr, mir widerfuhr war ... ich träumte, dass das pensamiento des Gesangs zu mir kam ... oder – sagen wir – die Liane der Guaya-Rassel.

C: Aha?

Das da [?] Das kommt, in der Mitte der Maloca, es kommt ... sagen wir: aus dem Haus des Gesangs. Es kommt und setzt sich in die Mitte des Hauses. Dort sagt es: „Los, los, probiere es“. Ich ging hin und berührte es. Ich brachte es nicht zum Klingen. „Es dient dir nicht“. Wenn ich es zum Klingen hätte bringen können, hätte ich es gespielt. Aber nach einer kleinen Weile brachte ich es zum Klingen. Oder sagen wir, „später packt es dich, jetzt unmittelbar eben nicht.“ Dann stieg es wieder hoch, bis nach oben.“

(B. 2004: 431)

Es sind die kultischen Heldengestalten, die ihn unvermittelt unterweisen über die Kraft und die Abwehrkräfte:

Er zeigt auf eins. das ist Abwehrkraft, das ist Abwehrkraft.

C: Aber im Körperinneren?

[Im] Traum.

C: Ah

Im Traum zeigt er selbst, es einem.

C: Aber was? Die Gegenstände?

Gegenstände, ja, ja. Das sind Heilungen, das, das ... er lässt es so in der Reihe stehen, so wie man Obstkerne auffädelt, dünn. Er sagt: „dies ist Heilung, wenn es von der Schildkröte kommt, von der großen Schildkröte, von der kleinen Schildkröte, der mittleren oder der noch kleineren. Die Reihe der Fische ist so groß, klein oder anders. Die Reihe der Affen, der großen, der kleinen. Reihe der ... so eben. Die Treppe, Bruder.

C: Treppe. Ja, aber blieben sie in der gleichen Reihe wie die Bank und die macana- Keule?

Nein, macana, gab es dort, wo Yuruparí war. Er ist es, der dort sitzt.

(B. 2004: 550)

Die Vorhersagen der Schamanen können unterschiedlich ausfallen, von verheißungsvoll bis negativ oder zumindest die Grenzen der Möglichkeiten des jungen Menschen aufzeigen. So ist es im folgenden Fall: Nachdem der erste Lehrlingszyklus durchlaufen ist – Gesänge und Leitung der Maloca, wird dem Schüler gesagt, dass er an diesem Punkt seines Weges anhalten muss. Es spricht der Schamane, der die Vorhersage für den Erzähler vornimmt:

Er hat gesagt: „weil dieser Junge sehr still ist, sehr ... er ist ruhig, er stört sich an nichts, er passt nie auf die anderen Kinder auf, macht sich aus nichts ein Problem, aber später, wenn er in deinem Alter sein wird, werden die Leute ihn nicht respektieren. Und er muss sich auf andere Weise Respekt verschaffen, auf herkömmliche Weise. Und das ist nicht [??]. Plötzlich lassen die eigenen Brüder ihn die

Beherrschung verlieren, finden irgendwas heraus, das kann einen schließlich beherrschen oder auf diese Weise ein ??? kosten, es kann einen töten. Das hat keinen Sinn! Weiter zu gehen ist nicht gut.“ Bis hierhin bin ich gekommen.

(A. 1999: 16)

VII.1.1.5. Die Ausübung der überlieferten Rollen

Im Folgenden spricht der Erzähler von der Bedeutung seiner Begabung zum Singen als Grundlage für die gesellschaftliche Anerkennung.

Manchmal gibt es einige alte Sänger, die mehr Erfahrung haben als ich und das ... die Vorstellung dahinter ist auch, miteinander zu wetteifern. Derjenige, der der bessere Sänger ist, singt auch besser. Und alle wollen, dass der bessere Sänger in die Maloca zum Singen kommt. Ich könnte viele Sänger nennen und wer den Rhythmus nicht kennt und nicht gut beherrscht, dann nicht ... als wir hier viele Leute hatten, haben wir es so gemacht. In den ganzen Fluss entlang habe ich gewonnen.

(U. 1999: 1)

Als Malocavorsteher sticht derjenige besonders hervor, der die Leute, die in seine Maloca kommen, empfängt und bewirtet, besonders, wenn es mächtige (und auch gefährliche) Leute sind. Mit ihnen erlangt der sozialisierende Charakter der Maloca seine volle Gültigkeit:

Hört, hört, hört, hier kommt, Soldaten, Soldaten, Soldaten! Polizei, Polizei kommt. Sie waren zu dritt. Klar, Bruder. Sie kamen, sie sagten:

- Nein, wir sind Guerrilla, Guerrilla.

Uiii, klar, die Leute vom Wald! Mensch!

C: Mitten im [traditionellen] Ritual?

Mitten beim Tanz. Also alle waren erschrocken. Da sagte ich zu ihnen – nein, ganz ruhig. [...] Nein! [die Nonnen die als Gäste da waren] alle erschrocken. Es kam noch einer, kam an die Tür, dort durch die Tür kam er rein in ... und zwei traten ein. Eine Frau war dabei. Es waren vier [Guerrilleros]. Gut, fertig. „Wir feiern gerade, trinkt Ananas-Bier, esst vom Yuca-Brot ...

C: Ah, du hast sie bedient wie jeden anderen, der kam?

- Na, klar! Ja. - Was noch, Bruder?

C: Wer ist der Besitzer?

- Na, ich.

- Ah so, Glückwunsch!

- Wir gehen nach oben, sagte er [der Kommandeur]. Geht nur. Da war ein Arzt, der was machte, was beendete hier, dieser Professor in Einsatz. Hei, dieser Arzt war ziemlich erschrocken.

C: Aber er war in deiner Maloca zu Besuch, nicht wahr?

- Er wollte den Tanz sehen. Er musste dort bleiben, aber er war traurig, traurig, sie würden ihn dort fangen. Er hatte Angst, wahrscheinlich.

C: Aber er hat sich nicht versteckt.

Nein, er hat sich nicht versteckt. - Ganz ruhig, sagten sie, es passiert dir nichts. Es ging auf vier Uhr nachmittags dort. Als es voll wurde. Fast siebzig Personen.

C: Aber ihr habt euren Tanz fortgesetzt?

Wir, klar, wie denn, wozu denn ... Genau, wir haben weiter gemacht. Da, wenn hier nichts passiert, wir schulden niemandem was ... ach was. Das ist unser Tanz, nicht wahr? Das ist rituelles Tanzen, Überlieferung der Yukuna.

(U. 1999: 9)

VII.1.1.6 Spannungen zwischen Eltern, Kindern und in Großfamilien wegen Befolgung der Tradition

Der Weg des Lernens konfrontiert Eltern und Kinder. Strenge und Einschränkungen sind die Voraussetzungen des Wissens. Im nächsten Beispiel gibt ein junger Mann die Diskussionen wieder, die er führte:

Das ist auch ein schwieriges Leben, ungefähr zehn Jahre dabei und dann plötzlich die Kameraden: „Hör mal, wir gehen dorthin zu einem Fest“. Und ich hätte gern ... ich gehe zum Papa: „Papa, ich gehe mit ... zu einem Tanz“, sage ich. „Nein, du gehst nicht!“ – „Aber warum? Es ist nur ein Weilchen, ich werde zugucken, wie sie tanzen.“ – „Nein, also wenn du gehst... du musst ... Und was machst du, wenn du dahin kommst und die Leute dich zum Tanz auffordern und du hast keine Ahnung? Das hat dann keinen Sinn, oder sie tun dir was Böses oder was auch immer. Man muss vorsichtig sein. Mach deine Ausbildung fertig, alles was mit Tanzen zu tun hat. Und dahin gehst du dann, wenn du erwachsen bist.“

(A. 1999: 2)

Der Vater spricht die Rahmenbedingungen des Wettbewerbs unter den Gruppen an, die Furcht vor der Demütigung und die Suche nach Vollendung, die zur Vorbereitung und zur Ausübung des Rituals antreibt. Solche Spannungen und Herausforderungen treten in einer Situation wie der folgenden auf, in der der Erzähler sein Wissen benutzt, um einen Mitbewerber zu besiegen.

An dem Tag blieben wir gleichauf, weder war er mir überlegen, noch ich ihm. Dann sagte ich zu ihm: „Jetzt ist Frieden zwischen uns, du hast schon – im Rahmen des Rituals – mit meinem Papa geredet und mit mir. Nach den Gesetzen der Tradition werde ich deinem Sohn nicht verzeihen!“. Wenn der Alte das gewusst hätte, hätte er mir das nicht angetan [mich dazu herauszufordern, zu rezitieren, so als ob ich gleich stark wäre]. So war es, als ich den Sohn des Alten, jemanden aus meiner Generation, aufrief. Ich rezitierte, ich sprach zu ihm, aber er antwortete mir gar nicht, und das ist eine Beleidigung und sie beschimpften ihn heftig. So sind Streitigkeiten.

(A. 1999: 22)

Einer dieser Konflikte ging so weit, dass ein Liebesabenteuer angezettelt wurde, um einen Lehrling zu entwürdigen. Die Verwandten des Erzählers untersuchen den Fall und ordnen ihn wie folgt ein: 1. der junge Schüler ist der Erbe seines Clans (Nachfolger des Vaters, Schützling des Schamanen) und insofern Grund für die Missgunst der Mitbewerber; 2. Die

Weihe des Körpers/Wissens des Schülers soll beeinflusst werden, um ihm zu schaden (so dass sich seine guten Gaben gegen ihn selbst wenden).

Nach dieser Deutung verschwindet der Protagonist als Verursacher des Tatbestandes (die Liebelei) und verwandelt sich in das Opfer eines Angriffs von außen, der seine Gruppe betrifft. Wille, Entscheidung und Verantwortung im Hinblick auf Heilung zeigt allein der Vater, der mit Hilfe seiner Onkel die wahre – politische und schamanische – Bedeutung des Problems erkennt. Von diesem Standpunkt aus bestrafen sie den Protagonisten wegen seiner moralischen Unzulänglichkeit, d.h. das Vorgefallene zu spät mitgeteilt zu haben. Daraufhin heilen sie ihn:

wenn einer zur Familie [*Paar*] gehört ... mit den Heilungen ist er wie gesichert. Das gehört zusammen. Deshalb kann man ruhig seiner Wege gehen, ohne größere Probleme. Aber wenn was passiert, wenn du zum Beispiel in ein Netz gerätst [????], wenn man aber andere Wünsche spürt ... dann muss er das sofort mitteilen, denn das ist ein Fluch, den sie über ihn legen, das ist wirklich schlimm, Professor. Das haben sie vor kurzem mit mir gemacht. Das war, das war, im letzten Jahr. Ich war ruhig, ich kam vom Lehrgang ... *¿¿¿*Als, wie wenn man ... wenn man auf viele Sachen zuhört ... sie heilen ihn, damit ihm die Dinge bleiben ... alles was du fragst, du nimmst es und es bleibt bei dir wie angeklebt... also wird man klebrig für alles ... Also die Dinge, nach denen du fragst, die lernst du auf dieselbe Weise, jede Frau folgt einem, wenn man viel mit ihr redet, dann hängt man sie sich an den Hals! [...]

Ich musste es meinem Papa sagen. Klar, dass der mich heftig ausgeschimpft hat. Also, das sind eben keine kleinen Sachen,... man .. Du weißt, du bringst dich nicht selbst in Ordnung, ein wenig schwer für einen, sich allein in Ordnung zu bringen. Ja, aber das lässt sich in Griff kriegen [mit Heilungen]. Ich wurde beruhigt.

(A. 1999: 23)

Sobald der junge Mann auf die überlieferten Ansprachen antworten kann – wie diejenige, die in einem Zitat oben erwähnt wurde – und die Kenntnis und die Gewandtheit besitzt, die er braucht, um Gäste in der Maloca zu empfangen und zu bewirten, wird er feierlich als Nachfolger vorgestellt. Das folgende Fragment zeigt an, dass der Erzähler nach seiner traditionellen Weihe diese Rolle übernehmen kann:

Also ich habe noch keinen Moment lang die überlieferten Regeln verletzt, ja. Und als mein Papa weg ging,, da übernahm ich die Maloca und die Ausrüstung [*die rituellen Gegenstände*]. In unserer Sprache sagen wir, das der, der die Maloca leitet und Rituale führt, der „Capitán“ ist [*ne'waka*] und das zum Beispiel und das, diesen Titel des „Capitán“ geben sie heute jedem Beliebigen. Zum Beispiel bezeichnen sie einen jungen Mann als „Capitán“, der in einem einfachen Haus lebt und nichts hat.

(A. 1999: 12)

Der Erzähler, der von seinem Vater öffentlich als Leiter der Maloca und Sänger vorgestellt wurde, zählt auf, was er seinen Vorfahren bedeutet, die ihre Wissen und Fähigkeiten erben und annahmen:

Jwake'jí sage ich, das hat fast mit Stolz zu tun, fast mit jener Kraft, die die Väter eines Mannes erleuchtet, wenn sie ihm eine ... übergeben ... wenn sie ihm die [rituelle] Macht über eine Sache übergeben, an einen, der ihr Sohn ist. [...]

Das ist dann ein Stolz so wie der des Meisters oder des Vaters. Wenn der Papa sieht, wie du singst, dann freut er sich ungemein, er stirbt zufrieden ... lachend. So starben die Alten, so starb man früher. Sie sagten: „alles was ich weiß, das weiß mein Sohn auch, er ist an meine Stelle getreten.“

(A. 2001: 2)

Während die Ersetzung des Vaters durch den Sohn das Schicksal eines Hausvorstehers vollendet und Anlass ist für Freude und Fest, bringt die Unterbrechung dieser Entwicklung große Frustration mit sich, wie das folgende Beispiel zeigt:

Als ich jüngst so krank war, in Puerto Alto, da habe ich viel überlegt ... Ich habe an die großen Trommeln wie an meine zwei Kinder gedacht, an die Federkronen in der Kiste. Wie könnten sie diese nützen? Dann habe ich meiner Frau gesagt, dass sie alles in Brand stecken muss. Warum? [...] Wenn ich sterbe, stecke besser alles in Brand, weil die Kinder noch klein sind, was können wir tun? Was können wir tun, wenn ich sterbe?

(U. 2000: 8)

VII.1.1.7. Spannungen zwischen der Einhaltung traditioneller Werte und der Tätigkeit innerhalb der Organisation

Verhaltensweisen und Werte, die an den Anführern der Organisation kritisiert werden, sind diejenigen, die auf persönlichem Interesse beruhen, und – wie zu erwarten ist – die Vernachlässigung kollektiver Ideale und Verpflichtungen. Im Folgenden seien die Vorhersagen aus dem Munde von Stammesältesten und Denkern im Moment der Wahl der neuen Vertreter zitiert:

C., L. und anderen jungen Männern [wurde] zum Beispiel [gesagt]:

Ihr seid junge Männer, ihr habt ... ihr seid sehr intelligent. Ihr versucht ständig mehr und mehr zu lernen mit der Absicht anderen, die sich auf einer etwas niedrigeren Ebene befinden, Befehle zu erteilen; außerdem steht euer Sinn nicht danach mitzuarbeiten, zu helfen; im Gegenteil, ihr denkt nur daran möglichst viel von den „Weißen“ zu lernen, in die Stadt zu ziehen, dort zu leben, zu arbeiten und wie ein „Weißer“ zu werden. Das ist eure Art, die Dinge zu sehen.

(A. 2001: 3)

Die Arbeit innerhalb der Organisation gilt nicht nur als eine Quelle der Macht sondern auch als eine Brücke, die aus dem Territorium führt. Derselbe Erzähler beschreibt aber auch die entgegengesetzte Situation: eine erfolgreiche Identifizierung individueller Verhaltensweisen mit traditionellen Idealen. Während der gleichen Versammlung, aus der das oben angeführte Zitat stammt, wurde dem Erzähler bestätigt, dass sein Verhalten und seine Art, sich den

kollektiven Interessen zu widmen, ihn nicht in die negative Richtung der Vorhergenannten führen würde:

Mir sagen sie Folgendes:

- Du hast großes Interesse zu helfen, aber du hast nicht im Sinn, Geld zu machen. Ha, ha, ha [lacht der Erzähler].

- Das sagen sie mir.

- Aber nein, ich möchte doch Geld verdienen, für mich.

- Nein, du bist nicht so, sagen sie. Natürlich, jeder von uns lässt dir etwas Geld, das kannst du dann behalten, ohne es auszugeben ... Das sind die Leute, die wir brauchen.

(A. 2001: 3)

VII.1.1.8. Wenn niemand mehr das Wissen um die Tradition übernimmt, geht es verloren und die Kultur geht unter.

Die rituellen Gegenstände wie die Trommeln und die Federkronen besitzen das für die Leitung der Maloca nötige „pensamiento“, sie sind eine Art Ausdehnung und Materialisation der Kraft derjenigen Person, die mit ihnen hantiert. Gleichwohl befindet sich dieses „pensamiento“ nur teilweise in der Ausstattung des Hauses. Die betagten Schamanen können des Nachts die Geisterherren dieser mächtigen Gegenstände rufen und sie den Leuten zur Verfügung stellen oder sie für jene erwerben. Jene selbst kennen die heutige Schwierigkeit, dass niemand mehr daran interessiert ist, die überlieferten Wege zu gehen. Darüber diskutieren sie und überprüfen die Lage auf ihre Weise, wenn sie einen Rat suchen um etwas über das Schicksal einer Gemeinde zu erfahren, in der es nur noch einen alten Weisen gibt:

Wenn diese [Jaguareckzahnkette] eintritt und wenn jemand sie erhalten kann, dann ist er ein Begabter, der ein, ein Schamane sein wird. Wenn Federn eintreffen, eine Menge an Federn, die an eine Person gehen, dann ist diese Person ein Sänger, wird ein Sänger sein. So ordnet man Träume ein, oder auch Vorzeichen. Dann sagte Ambrosio, dass dies zuerst kam, die Eckzahn[kette] kam, zweimal. [Es kam eine] *janea* [Holzbehälter für die Ausrüstung des Schamanen] und Kürbisse [Gefäße um Wasser und andere Dinge zu bezaubern], von denen wir gesprochen haben, und [es kamen] die [Zauber-]Steine. Und er fragte: „Wer bekommt das?“. Wohlgeordnet ist alles in der Maloca! In der Maloca von [???]. Gut bemalt sind diese Kürbisse. wie es sich gehört. Kein Mitglied der Gruppe hat sich genähert, um [sie] zu bekommen. Wenig später kam es an und pshhht! machte es sich nach oben davon, ging zurück zu den Herren, niemand konnte es behalten!

Plötzlich kam es wieder, aber Federn und Kronen, aber Dinge die glänzten wie der Regenbogen! Und setzte sich in der hohen Mitte des Hauses fest. Vielleicht sind das Hexereien, die der alte [Schamane jener Gemeinde] anstellt und den Leuten geben will, aber es gibt niemanden, der daran Interesse hätte. [...] Also, sagt er auch „Hört mal, wer will das haben?“. Niemand! Zum letzten Mal stieg er auf und setzte sich fest. Da war ein gewebtes Behältnis. Dort sammelten sich alle Federn und blieben dort oben darin.

(U. 2001, N. 461).

VII.2. Die Verbindung mit dem Land

Die Konstruktion des Körper-Wissens geht mit Hilfe des Eingreifens des Schamanen vonstatten, der die schamanische Geographie (Reichel Dolmatoff, S 1985) durchquert, damit das Neugeborene seine Identität festigt. Später dann, bei jedem Yuruparí-Ritual wird es anerkannt und bevorzugt durch die mächtigen Vorfahren, die an den Orten des Ursprungs der Yukuna und Matapí anzutreffen sind (siehe Kap. 2). Die Behandlungen von Krankheiten, Unheil und auch Maßnahmen der Vorbeugung werden ebenfalls vorgenommen, indem man sich mit den mächtigen Wesen des jeweiligen Gebietes in Verbindung setzt und sie zu Rate zieht. Wenn die betreffende Person bereits den Status des Hausherrn erlangt hat, ist die Verbindung mit dem Territorium um so wichtiger, denn sie bedeutet eine ständige Verbindung mit dem Ort der Geburt des Stammes, wiedergegeben in Gestalt der Maloca und des Schutzes ihrer Angehörigen. Von dort aus müssen die Phasen des Jahreskreises geheilt werden (Hammen; 1992, S. 131), um Krankheiten vorzubeugen – in Verhandlungen mit den entsprechenden Herren, während die kollektiven Zeremonien dazu beitragen die jeweilige Jahreszeit zu lenken und zu „ordnen“, wozu es auch gehört, die Orte, die mit dieser Jahreszeit assoziiert sind, aufzusuchen, um künftige Probleme zu ermitteln und zu mildern. Die Arbeit der Jagd und der Ernte in der Wildnis erfordern ebenfalls eine vorangehende Verhandlung mit den Herren der natürlichen Ressourcen, die in den entsprechenden Nischen wohnen. Diese fortlaufende, enge und komplexe Beziehung zur Umwelt bringt Århem (1994, S. 99) zu der Auffassung, dass für die benachbarten Makuna das Wohngebiet, Ausgangspunkt der Ausbildung und Aufrechterhaltung ihrer Identität als Einzelne und als Gruppe, ihr Self darstellt.

In den autobiographischen Erzählungen der Yukuna Matapí ist der Raum, der sich am Mirití-Fluss auftut, die „Welt“ *eja'wa* (möglicherweise übersetzbar mit *Eja*: Mirití-Fluss und *-wa* „innere Bewegung“), in dem sie einen Bereich haben, den sie beherrschen, im Gegensatz zu anderen Gebiete in der Welt oder die Gebiete die die anderen Gruppen an ihrem Ursprungsort besitzen oder die himmlischen Welten der mächtigen Wesen. Dorthin gelangt man, die Erde durchstreifend, vom anderen Ufer des Wassers her oder durch die Himmel, entweder, weil die Schamanen zu dieser Fahrt in der Lage sind oder weil sie, wenn es sich um Nicht-Schamanen handelt, das Flugzeug nehmen.

Den autobiographischen Erzählungen entspringt eine räumlich-kulturelle Vorstellung, (die Welt des Mirití/die Welt der Weißen), die der engen Verbindung des Einzelnen mit seiner

Maloca und dem Territorium entspricht. Die Verbindung vollzieht sich im Gebrauch der schamanischen Kenntnisse und Fähigkeiten. Durch seine Vermittlung „ordnen“ oder „verderben“ die Welt und die Menschen. An jedem jeweiligen Geburtsort ruhen die Abwehrkräfte der Gruppe und so hat jede Welt die ihr eigenen Kräfte. Die Gefahr für den Einzelnen besteht darin, die Verbindung zu seinem „Gesetz des Ursprungs“ zu verlieren (wie die ACIMA-Vertreter sagen), und das kann passieren, wenn man den Bereich verlässt, in dem der Schamane die Welt in Ordnung hält. Im Folgenden werden wir sehen, wie drei Yukuna und Matapí Vertreter der Organisation (ACIMA) ihre Erfahrungen der Begegnung mit den „Gesetzen“ dieser Welten schildern.

VII.2.1. Sich von seinem Gebiet entfernen: eigene Abwehrkräfte gegenüber den Waffen anderer Welten

Wir haben im 3. Kapitel gesehen, dass das Körper-Wissen die gruppeneigenen Abwehrkräfte enthalten soll. Wenn nun die Schamanen beschließen, ihren junge Adepten die Identität anderer Gruppen beizugeben, dann flößen sie ihnen einige der Abwehrkräfte jener Gruppen ein – dreht es sich um „Weiße“, dann verleihen sie ihnen den Umgang mit Papier und Kugelschreiber ein und die Bereitschaft, in der Schule zu lernen. Freilich gibt es einen Gegenstand in der Welt des weißen Mannes, den man nicht heilen kann, nämlich das Geld, das nur Schwierigkeiten verursacht, sobald man damit in Berührung kommt. (Über das Geld als bösartiges Element siehe Kapitel 3):

Was passiert ist, dass sie sie [zu Vertreten] ernennen, weil manche von denen einen Schulabschluss haben und sich ein bisschen in der westlichen Welt auskennen. Aber die kommen dann damit nicht zurecht. Denn das Geld ist nicht unsere Sache, das ist das Ding der Weißen. Warum sagen wir das? Weil wir mit dem Geld nicht umgehen können, wir wissen nicht, wie man Geld „reinigt“ [mit Schamanismus]. Klar, wir können vorbeugen [mit schamanischen Präventionen]. Einem jungen Mann, der mit Geld umgehen will, können wir eine *Carayurú* [rote Pulver]-Heilung geben. Er wird dafür geschminkt, so werden die sündhaften Gedanken von ihm ferngehalten, und auch der Alkoholismus. Dann kann der junge Mann mit dem Geld umgehen, ohne in Schwierigkeiten zu geraten.

(A. 1999: 6)

Geld lässt sich nicht heilen. Seine Kraft ist der indigenen Welt fremd. Aber der Alkohol und andere verführerische Kräfte finden sich im Körper des indigenen Menschen zusammen, dagegen kann man schon Präventionen vornehmen. Aber wenn es unvergleichbare Kräfte zwischen beiden Welten gibt, dann kann man nur dann ins Innere des Körpers eines Yukuna-Matapí eingreifen, wenn dieser sich in jener anderen Welt bewegt. Hier ein Beispiel für die Wahrnehmung der „fremden Welten“ und ihrer Einwirkungen auf das indigene „Wir“:

Bei uns wird vor allem mündlich überliefert. Obwohl wir schreiben und lesen können und gut spanisch sprechen – so wie die Weißen werden wir niemals schreiben. Das ist deren Kultur! Wir können nicht werden wie sie! Wir können das nicht ... Wir werden immer so sein, wie wir sind, bis es uns nicht mehr gibt. Das sagen viele, viele Leute, und darum geht es, das ist schon schwierig.

(A. 1999: 6)

Nachdem in der Yuruparí-Zeremonie die Identität zugewiesen und bestätigt ist, verkünden die Schamanen unmittelbar danach ihre Vorhersage über den Weg des Betroffenen. Im folgenden Fall werden dem Erzähler die Folgen des Verlassens seines Gebietes offenbar:

Also mit zwölf Jahren ... oder mit zehn ... als wir schon mit der kulturellen Ausbildung begonnen hatten, kam der Moment, das Yuruparí zu erfahren, nicht wahr? Dort ... befinden die Alten über eines Menschen Leben, wie es sein wird ... oder wie er den Rest seiner Zeit verbringen wird und wie er mit dem umgehen wird, was er zu lernen im Begriff ist. [...] Also empfahlen sie, ich sei ziemlich gut geeignet für die Leitung der Maloca, für den Tanz, letztlich, nicht wahr? Und sie meinten, ich würde jemand, der ... also ich würde eine Zeitlang als Hausvorsteher leben. Und ... und gleich darauf etwa, sagten sie mir, aber sie sagten es mir nicht deutlich ... dass es ein Problem gebe. Nämlich ... sagen wir so, wenn man mit der anderen Kultur in Berührung kommt, dann kann es leicht sein ... dass einer sich von seiner entfernt oder weg geht. Mehr sagten sie mir nicht. Also bin ich den Dingen auf herkömmliche Weise nachgegangen [schamanische Wahrsagung], als ich mich dazwischen hin und her bewegte, da habe ich das untersucht.

(U. 1999: 13)

Die Beurteilung dieses Falles durch einen Verwandten macht die Deutung klarer:

Mein [Verwandter] ist ein ... ein sehr fähiger. Üblicherweise ist er ein Sänger. Und von einem Moment auf den anderen ... sein Vater hatte ihn gut unter Kontrolle. Er lebte an der Seite des Vaters in der Maloca, lernte Lieder, hier und dort zu tanzen, Besuche zu machen, besondere Feiern, Rituale, Yuruparí, alles! Ganz wie früher. Dann starb der Vater und er fing an, auszugehen, weg von Caquetá, er diente beim Militär ... dort in Bogotá ... Und guck mal, was dabei raus kam: er baut schon kein Haus mehr ... er tanzt nicht mehr ... er hat, glaube ich, sogar vergessen, wie man Yuruparí-Zeremonien durchführt ... nichts mehr. Er ging weg, um auf der anderen Seite zu leben. Dann war er noch einmal, kam noch einmal [an einen Ort] ... und in dieser Situation ... das ist sehr bemerkenswert. Also das, dieses ... also das man sagt, der würde traditionelle Rolle ausüben und zugleich eine [berufliche] Ausbildung machen, da kommt nichts Gutes dabei heraus, Prof.!

(A. 1999: 6)

VII.2.2. Die Bindung an das Gebiet

Während in den bisher referierten Erzählungen die zwingende Bindung zwischen dem Körper und dem Gebiet aufgrund der mythischen Herkunft bestätigt wird, zieht der folgende Erzähler eine Auflösung dieser problematischen Abhängigkeit in Betracht. Hier gehört der Körper nicht mehr der Gruppe oder dem Gebiet an, sondern erscheint als freies Individuum:

Seit ich hier in Mirití lebe, ja, erstens, an dem Tag, an dem ich ins Landesinnere gehe und dort Fuß fasse, dort, an dem Tag werde ich sagen können: „Jetzt will ich nichts wissen. Ich will nicht wissen, ich teile die Vorstellung nicht, weil ich in einer anderen Welt bin. Aber während ich hier bin, in diesem Gebiet, kein Indigener kann das sagen! Es ist nämlich ... das ist ein Gesetz und sehr heilig.

(O. 1999: 3)

Gleichwohl erfährt derjenige, der nach einem Aufenthalt draußen in seine angestammte Gegend zurückkehrt, Schwierigkeiten von derselben Art, die zur Heilung der Welt Anlass geben. Durch die Heilung der natürlichen und rituellen Jahreszeiten wird ihre Abfolge geordnet und die Veranlagungen der Wesen verändert, die mit ihnen in diese Welt kommen. Das „Ordnen“ regelt die Fruchtfolgen und das jahreszeitlich bedingte Erscheinen von Tieren, die dabei „das Gift und die Boshaftigkeit, die sie aus ihrer Herkunftswelt mitbringen verlieren“ (Iván Matapí 2001), nur so kann man mit ihnen umgehen und sie konsumieren (Hammen 1992; S. 120, und Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit).

Analog zur Heilung des Gebietes und der Lebewesen, die dorthin gelangen, vollzieht sich auch die Heilung der Personen und besonders jener Leute, die den angestammten Ort der Gruppe verlassen und sich in gefährlicher Umgebung befunden haben. So versichert es der Erzähler im Bezug auf sich selbst:

[Durch das Verlassen des Gebietes] ... verunreinigt sich der Geist ... fremde, andere Vorstellungen dringen in ihn ein ... sagen wir, andere Gedanken als die, die man denken soll ... sagen wir ... der Lehre nicht entsprechend ... überliefert, was mit den Gesängen zu tun hat, den Erzählungen, den Riten, mit alledem eben ... Oder, dass einer dieses Interesse verliert, weil du schon eine andere Art zu singen gesehen hast, eine andere Art zu arbeiten, eine andere Weise des Zusammenlebens, dann versuchst du, dem traditionellen Rahmen zu entkommen. Und schon wird dein Leben kompliziert. Unter dem herkömmlichen Regime kommst du nicht mehr klar. Dann hat man sich nicht mehr im Griff ... das ist das Problem, das ... daran leide ich, ich habe mich nicht im Griff ...

(O. 1999: 5)

Im Anschluss bekräftigt er die moralischen Konsequenzen des überlieferten Auftrages:

Ich habe mich dann in der Maloca auf eine Bank gesetzt, zusammen mit Papa und den Großeltern, klar ich ...da gut kontrolliert ... die haben mich täglich zur Ordnung gerufen, klar doch, haben mir den rechten Weg gezeigt, damit ich ... den rechten Weg ginge ... also bis zum Tod, ja. Wieso? Weil ich immer mit ihnen zusammen bin, manchmal gehe ich weg, ja, und bleibe dann zwei oder drei Monate weg, und bin nicht mit ihnen zusammen, da haben sie mich dann nicht unter der Fuchtel aus der Ferne ... weil ich in einem anderen ... und in einem anderen Raum bin ... Das ist dann das Problem, das wir Anführer oft haben. Dann kommt einer zurück und ist außer Kontrolle, bis er zurückkommt, ankommt und sich wieder hier verwurzelt.

(O. 1999: 6)

VII.3. Perspektivenwechsel

Der Bezugspunkt für die wiedergegebenen Analysen und die Zeugnisse ist der Inhalt und die Wirksamkeit des soziokulturellen Projektes der Yukuna-Matapí. Er besteht aus einer Abfolge: bei der Geburt zugeteilte Identität, Beachtung der Normen während der Ausbildung, um dann die (vorgesehenen) Rollen einzunehmen. Diese Identitäten werden an das Gebiet und an den Kosmos geknüpft (Heilungen an geheiligten Plätzen, Bindung an die Patronatswesen des

Geburtsortes, Verleihung oder Erlangung der „Abwehrkräfte“.) Die Abfolge der Weitergabe des Wissens/der Kraft über die väterliche Linie und ihr Ausdruck in rituellen Symbolen, die von diesen Blutsverwandten verwaltet werden, ist mit motivierender Kraft aufgeladen, insofern als sie bestimmte Denkmuster nahe legt, einige Verhaltensregeln und die Bewertungsmaßstäbe in den Sozialisationsräumen. Dieser motivierende Aspekt wird besonders dann wirksam, wenn jene kollektive und individuelle Identität in den gemeinsamen Ritualen, den „Tänzen“, verkörpert wird. Dabei werden die Identitäten auf die Probe gestellt, diese „umfassenden sozialen Angelegenheiten“ sind Schauplätze von Herausforderungen, Spannungen, Mitgefühl und seelischen Bewegtheiten, wo man sich zu einer Gruppe zusammenfindet, erst als Individuen, dann als Teil der eingeladenen oder gastgebenden Gruppe. Die Dynamik des Rituals bringt es mit sich, dass sich am Ende die verschiedenen anwesenden Gruppen, Gastgeber wie Gäste, ineinander auflösen. So treiben sie die Heilung voran und befördern das gemeinsame Wohlergehen und schließlich auch den der Welt angemessenen Rhythmus.

Jene Erzähler, die sich von den „Treffpunkten“ dieses Netzwerkes entfernt haben, berichten von den unerwünschten Folgen ihrer Situation. In gewisser Weise stellen sie sich als Einzelne ihrem Schicksal (Reisen in „eine andere Welt“, unbeherrschbare Kräfte, Missgeschick oder Krankheit). Das ist anders, als den Unwägbarkeiten des Lebens im Schutz der eigenen Gruppe zu begegnen. Beschimpfungen wegen Unkenntnis der Traditionen, wegen ihres Außenseitertums und Angriffe der Verwandten machen sie zu Feinden. Das unterscheidet sich grundlegend von der Rückendeckung angesichts von Fehlentscheidungen oder persönlichen Missgeschicken, die von nahen Verwandten verteidigt oder wettgemacht werden.

Der folgende Bericht, der dieses Kapitel beschließen soll, will den Bezugspunkt keineswegs umgehen: das Vorhaben, „nach der Tradition zu leben“. Das Vorhaben ist gegenwärtig, aber es erscheint von Strategien der Kontrolle durchzogen. Die Entscheidungen und Pläne des Vaters für den Sohn, die Erwartungen der Verwandten und Nachbarn an die Aufrechterhaltung der Tradition durch diesen Sohn. Die Spannung, die den ganzen Text belebt, macht die Kontrollmechanismen spürbar, aber sie zeigt zugleich, in welchen Phasen der Erzähler von seiner traditionellen Identität überzeugt ist, oder wann er sich dem Willen Anderer wie ein Trickster entzieht. Trotz der räumlichen und kulturellen Entfernung bei den Weißen, aus der der Erzähler spricht, begegnen wir seinen „Wurzeln“, dem Weg der Konstruktion seiner traditionellen Identität. Befindet er sich auf dem Gebiet der „Weißen“, macht er sich symbolische Strategien der Indigenen zunutze: obgleich bruchstückhaft

behalten einige „Abwehrkräfte“ seiner Ursprungswelt ihre Kraft, obwohl sie in jener Umgebung anderen mächtigen Symbolen ähnlich sind. Bei seiner Rückkehr in seine Heimat wird er von seinen Übeln geheilt und erlangt sein „pensamiento“ zurück. Aber er hat auch gelernt, die „Abwehrkräfte“ der nicht-indigenen Welt zu nutzen, die Sprache, die Gewalt, die Feuerwaffen etwa oder das Geld. Letztlich hat er die Fähigkeit entwickelt, sein Wissen „politisch“ einzusetzen, im Rahmen der Schule oder der Organisation. Aus dieser Position heraus und mit der Unterstützung der Schamanen kann er dem Druck von Seiten seines Vaters standhalten. Er bleibt in der Heimat, von Seiten der Organisation sozusagen gewappnet mit den Interessen der Indigenen.

VII.3.1. Der autobiographische Bericht von Luís

VII.3.1.1. [Väterliche Überwachung versus Selbstbestimmung im schulischen Leben]

Also mein Papa, nein, nein ... der wollte mich in der Schule lassen ... Aber dann doch meinen Bruder, meinen Bruder Alberto, der jetzt in der Provinzhauptstadt lebt, der Ältere, ja. Also den, ja den würde er wirklich zur Schule gehen lassen. Schließlich war ich derjenige, den Papa immer mitnahm, ich war immer an Papas Seite, seit ich vier Jahre alt war ... Dann erzählte er mir Sachen, die ... die man Kindern dieses Alters nicht erzählen darf ... Er erzählte vom Benehmen, wo man reden muss, wo man sich achtungsvoll verhalten muss, wie man das macht und wem man mit Achtung begegnen muss. Er lief viel. Und ich hatte die Anordnungen meiner ... meiner Mama zu befolgen ... oder– sagen wir – die der Maloca. Wie ich mit den Kindern anderer Leute umzugehen hätte ...

Und als ich acht Jahre alt war ... da war mein Bruder Alberto mein Liebling, der fehlte mir dann sehr, wenn er in der Schule war, fehlte er mir. Also, weil er mir so fehlte, fragte ich meinen Papa, ob ich in die Schule gehen durfte ... Das war damals die Schule von La Ceiba und er war nicht einverstanden, aber ich ging auf eigene Faust hin, er sagte nichts dazu [...]

Klar, dort traf ich mit den anderen Jungen zusammen. Die hatten ungefähr 170 Schüler, ziemlich viele. Ich war, klar, ein aufgeregter Außenseiter. Er [mein Bruder] war, also dann, bei den schmutzigen Kerlen, ziemlich schmutzig, ein bisschen aus dem Rahmen, ziemlich komisch. Da kamen alle zu mir und nervten mich, mich als es gefiel mir! Das gefiel mir und dann sagte ich zu Papa, Mensch, ich will in der Schule bleiben, klar doch! ... Und er ging zum Lehrer und fragte ... Papa fragte den Lehrer, ob er mich aufnehmen könne ... der sagte „ja“. [...] Und so blieb ich Schüler. Und war mit meinem Bruder zusammen ... ich lernte, ich war in der Vorstufe ... Papa blieb ungefähr einen Monat und kümmerte sich um den Vertrag und kehrte dann nach Hause zurück. Tja, ich blieb das ganze Jahr. Das ganze Jahr über blieb ich in der Schule. Dort war es natürlich ganz anders als zu Hause.

Da war ich dann wie sehr ... im Vergleich zu den Kindern, die schon zwei Jahre am Lernen waren, war ich ... also, die behandelten mich wie ein dummes Kerlchen, denn, wenn Essenszeit war, traute ich mich nicht hin, ich blieb sitzen, wo ich war. Der Lehrer schimpfte mit mir. Weil mein Papa mir immer gesagt hatte, man müsse warten, bis man etwas angeboten bekommt, wusste ich nichts anderes. Und wenn die sich waschen gingen, blieb ich auch wie angewurzelt. Also ich wartete immer auf eine Anweisung von jemandem, ob ich etwas tun dürfe oder nicht. Aber weil ich damals so war, behandelten die mich wie einen Dummkopf, ach was weiß ich. Und so entwickelte ich diese Schlauheit. Und schon nach einem Jahr war ich ... anders als ich war, als ich in die Schule kam ... anders, als so wie ich in der Schule ankam.

So haben wir dann das erste Schuljahr verbracht und begaben uns nach Hause, ich und mein Bruder. Wir kamen zu Papa. Also schon, schon in diesem Jahr, wo ich mich noch viel bewegt hatte, ich hatte

noch nicht das Gespür für Veränderungen. Immerzu, immerzu hatte ich die Vorstellung, ich konnte die Veränderung nicht bemerken, die sich mit mir vollzogen hatte ... dann also dann, weil ja die Ferien immer zwei Monate dauerten, war da nicht viel Zeit, die ich mit Papa verbringen könnte. Wenn ich mit ihm zusammen war, folgte ich seinem Rhythmus. Seinem Rhythmus folgte ich.

Den ersten Abschluss bestand ich dann nicht ... und mein Papa erzählte mir auch nicht mehr so viele Dinge wie damals, als ich an seiner Seite war. Denn er dachte, wenn er mich dadurch jenem anderen Raum entfernte, also durch das, was er mir erzählte, könnte er mir schaden, mich krank machen. Da hörte er auf, zu erzählen.

Und dann bei den Festen, sie veranstalteten Feste doch in der Gemeinschaft, in La Ceiba. Da war man direkt beteiligt. Es gab nicht solche Bedingungen wie „Guck mal, du musst da nicht dabei sein und tanzen wie eine Grille oder hüpfen wie irgendein Tierchen, das muss ...“ Niemand sagte mir das, die Teilnahme war freigestellt. Also nahmen wir teil ... Also, für mich selbst dachte ich immer ... was wird Papa sagen, wenn er käme? Oder wenn ihm klar würde, ... dass ich frei bin [...]

Und als ich dann nach Hause zurückkehrte ... also nach einem Jahr in der Schule, also soviel, ein Jahr in der Schule, ohne was zu machen, ohne Papa, also da war ich träge geworden, ich machte nicht mehr ... Manchmal, wenn Vater mich aufforderte: „Lass uns fischen gehen“, drückte ich mich: „Ach, und wenn es gleich regnet? Ich will nicht nass werden“ Da nahm mein Vater eine Peitsche und begann, mich zu verfolgen, um mich zu verhauen. Das war alles ... weil ... Anordnungen zu gehorchen, dazu war ich ... also ... sehr heikel, musste gezwungen werden. Unglaublich was kann man jemandem [tun]. Und so war ich schon ziemlich durcheinander an der Seite meines Vaters.

Und als es an den dritten Abschluss ging, änderten sich die Dinge. Also, er kam in diesem Moment plötzlich zu dem Schluss, dass die Ausbildung mich bestärken könne – genau in dem, was er mir hatte zuteil werden lassen, seine Ratschläge, die Dinge, die er mir erzählte. Aber er war sich darüber noch nicht im Klaren. Er vertraute darauf, dass die Ausbildung ... dass die Lehrer seinem Lebensrhythmus folgten. Und weil er das so dachte, sprach er nicht mehr so mit mir wie vorher. Na, ja, und als ich in der vierten Klasse war, war ich im Internat, dort, weit weg. Das war ziemlich weit weg. Also da war ich schon völlig raus [aus dem heimatlichen Zusammenhang]. Ich machte die Vierte und ging für die Fünfte ins Internat, ziemlich nah bei der Provinzhauptstadt. [...]

Wenn wir zu dieser Zeit nach Hause kamen, sagte Papa schon nichts mehr. Er sagte uns nichts mehr. Er sagte mir nichts mehr ... mir nichts mehr. Dann ging ich nicht mehr zum Lernen in die Schule, ich ging nicht. Ich kehrte nach Hause zurück, fühle mich unwohl, ohne die Kameraden. Kurz: was ich machte, gefiel mir nicht, also in der Maloca zu arbeiten, die Feldarbeit, obwohl ich das ab und zu machte. Ich blieb ein Jahr dort, das folgende Jahr, bei ihm. Dort geschah ... mein Vater, der schon nicht mehr aus der Maloca ging, rief mich, Er sagte: „Du musst Yuruparí sehen“, sagte er [...]

VII.3.1.2. [Bei Yurupari] „begegnete mir noch mal das „pensamiento“ der Liebe zu dem, was ich war“

Ich war schon ungefähr sechzehn Jahre alt. Ja, ich war schon groß. Als wir dann Yuruparí sahen, bat mein Vater den obersten Schamanen, mir die Kraft zu geben, Sänger zu sein. Das war die besondere Begabung meines Vaters gewesen. Er fragte, ob ich diese Gabe annehmen würde, ich sagte ja, ja, ich nehme sie an. Also kam das „pensamiento“ noch einmal zu mir, das „pensamiento“ der Liebe zu mir selbst. Der Liebe ... ich empfang es von meinem Vater. Ich sagte: „Ja, ich bin bereit, ja“. Dort zeigten sie uns Yuruparí tatsächlich zum ersten Mal. Mein Vater nahm mich beiseite und gab mir viele Ratschläge. Und der Schamane gab mir auch viele Ratschläge. Und er sagte: „Um deine ganze Fähigkeit, Sänger zu sein, zu entfalten, all dein Geschick, alles, was man dazu braucht, dazu musst du mindestens fünf Jahre ununterbrochen an der Seite deines Vater sein“, sagte er mir ... Und während der Fastentage, weil ich ja zum ersten Mal Yuruparí begegnen würde, ließen sie uns dort, sie ließen uns nicht in der Hängematte schlafen, die Hängematte bringen sie ja stark mit der Frau in Verbindung, mit einer Frau. Es war also sehr streng und sie erlaubten es nicht.

Ich träumte, alle meine Träume waren seltsam. Das träumte ich des Nachts, ich träumte davon, eine Maloca aufzubauen, in einer Maloca zu leben ... tja. Leute zu Gast zu haben, Tänze zu veranstalten, alles Mögliche. Besser gesagt, also besser gesagt, das war meine Berufung. Das war meine Berufung. Ich selbst gründete die Maloca, empfing die Leute, ich selbst tanzte für meine Maloca ... Ich war zufrieden. Vater war zufrieden, als ich ihm das am nächsten Tag erzählte. Und als wir die Zeit des

Yuruparí abschlossen, begann mein Vater dort, mir alles zu erzählen, alles von der Maloca, alles. Alles von der Maloca, alles. Alles, aber wirklich alles davon. Und er fragte mich: „Wann denn, wann nur, was weißt Du“. Und ich erzählte: „Grundlagen sind schon da.“ „Jetzt müssen wir entscheiden, wir eine Maloca begründen. Ich sagte: „Aber Papa“, sagte ich, „ich bin, ich bin doch ziemlich jung, noch nicht. Ich kann das nicht. Was, wenn sich mir in zwei Monaten eine andere Gelegenheit bietet und ich weggehen muss?“ „Gut, aber du musst darüber nachdenken ...“ Ich sagte: „Ja, ich werde eine Maloca gründen, aber noch nicht gleich jetzt.“

VII.3.1.3. „Ich war derjenige, der fast alles machte, was zu uns gehört. Denen [den Nachbarn] kam das seltsam vor ...“.

Es war drei Monate nach dem Yuruparí. Ich war noch mitten im Fasten, ich aß nichts, überhaupt nichts. Genau gesagt, sie ließen mich weder mit meinen Schwestern noch mit meinen Brüdern reden. Ich war immer bei ihm. Als er tanzte, ging ich, um Koka zu holen, ich ging ins Haus zurück, bereitete Koka für ihn, empfing die Leute. Da war ich, genau gesagt, ich fand mich praktisch in das Leben in einer Maloca ein. Ich empfing die Leute und er machte nur ... es sei denn ... er betrachtete mich, ich machte so was wie ein Lehrpraktikum unter den Augen des Lehrers, das machte er. Ja. Und als ich meinte, es sei Zeit zum baden, lud ich die Leute ein: Zum Baden! Wir kehrten zurück [aus dem Bach], tranken caguana [Erfrischung aus aufgelöstem Maniok-Stärkemehl] das alles, alles.

Dann kamen viele ... als er, als mein Vater den Tanz vollzog, kamen Leute von sonst wo her. Die sagten, also wie geht das zu, dass es unter so vielen nur einen gibt, der praktiziert? Ich war der, der alles praktizierte, was zu uns gehört. Das kam denen komisch vor. Viele kamen, um mich zu sehen, um zu sehen, ob es wahr wäre. Ich erinnere mich: einmal kamen Leute aus der Gemeinde Piedras, es kamen Leute aus Puerto Rico ... Für mich war das ... ich wollte das nicht vor den Leuten machen. ... Ich sagte zu meinem Vater: „Nein, nein, so wird das auch nichts“ ... [???] „Danach spürt man so, dann wirst du es schätzen“, sagte er mir. Gut, das war ein Tadel. Die Leute kamen, ich hieß sie willkommen, lud sie ein, zu baden und zum Koka kauen. Und ich der Nacht des Tanzes spürte ich überhaupt keinen Bedarf zu schlafen, ganz und gar nicht. Manchmal veranstaltete mein Papa Tänze durch drei Nächte hindurch in meinem Namen.

Ich erinnere mich an einen der letzten Tänze, die wir durchführten, den mein Vater mit mir zusammen machte, und dabei habe ich die Gesänge gelernt. Der erste der Tänze, der kürzeste. Papa meinte, ich könne das sicher ... Ich sagte zu ihm: nein, ich will nicht, ich will noch nicht tanzen. Und anderen Kameraden, die Yuruparí gesehen hatten, ging es auch so. Und nachdem wir den Tanz vollzogen hatten, zwei Wochen später kamen sie. Sie verlockten mich, klar, klar doch, anders gesagt, sie luden mich ein. „Einverstanden“ sagte ich, „also los“.

Dann hatte ich große Angst davor, es Vater zu sagen, also ob ich gehen könne. Ach, mein Alter ... mir fehlte schon, mir fehlte es schon, in einer Hängematte zu schlafen, mich mit einer Decke zu bedecken. Diese kleinen Dinge fehlten mir. Das war mein „pensamiento“. Ich sagte Vater, ich ginge für zwei Monate und käme dann wieder. Und er sagte: „Wie das? Und wenn du nicht durch Heilung darauf vorbereitet bist, alles zu essen, was die dort essen?“. Ich sagte: „Nein, ich fische dort und esse Dinge, die ich essen kann.“ „Gut“, sagte er, „Aber Achtung! Achtung!“, sagte er zu mir. Wenn du innerhalb von zwei Monaten nicht auftauchst, komme ich dich suchen. Am nächsten Tag brach ich zusammen mit den Kameraden auf.

VII.3.1.4. [Sich vom Vater in der Goldmine befreien]

Wir arbeiteten einen Monat lang und machten dann weiter und ... nach zwei Monaten kam mein Vater. Ha Ha Ha Ha [er lacht]. Er kam mit einem anderen Neffen von ihm. „Was ist passiert?“, begrüßte er mich. „Ich meine, die Frist, die ich dir gegeben habe, ist vorbei.“ Ich sagte zu ihm: „Ja, wann kehren wir heim?“, so sagte ich zu ihm. Er sagte: „Übermorgen, wenn ich etwas Fleisch verkaufe und was einkaufen werde ... Übermorgen solltest du fertig sein und ich hole dich um sechs Uhr früh, damit ... Wir machen uns auf den Weg.“ Ich sagte: „Gut“ Ha Ha Ha. Er ging runter. Ich dachte weiter nach ... Sollte ich ja sagen? Sollte ich bleiben? Mir gefiel die Arbeit sehr gut und das Geld auch, immerhin hatte ich in den zwei Monaten schon genug verdient, um mir eine Motorpumpe zu kaufen und um ... ein Grundstück zu verhandeln, um auf meine eigene Rechnung zu arbeiten. Ich nahm mir vor, dies meinem Vater vorzuschlagen: dass ich eine Motorpumpe kaufe, ein Stück Land erwerbe und anfangs, auf eigene

Rechnung zu arbeiten, und wenn die Arbeit vorbei wäre, würde ich heimkehren. So wollte ich ihm das darlegen.

Gut, nach drei Tagen sagte ich ihm das so. Er sagte: „Nein“, sagte er mir, „So geht das nicht. So geht das nicht mit dir.“ Ich sagte zu ihm: „Ich habe eine Arbeitsgelegenheit, ich kann eine Motorpumpe kaufen und selber wirtschaften. Ich kann Geld verdienen und wenn ich müde werde, dann komme ich heim. Er wurde sehr traurig. Ich sagte zu ihm: „Was brauchst du?“. Ha! Er bat mich um Geld und ich sagte zu ihm: „Ach so, einverstanden“. Ich gab ihm Geld. Ich gab ihm fast alles Geld, das ich hatte, und damit kehrte er heim. Ich sagte zu ihm: „Ich werde zusehen, ob ich nicht fünf Monate lang arbeiten kann, und wenn das nicht klappt, dann erkläre ich das oder komme selber.“ Und so blieb ich, hm, hm, ich blieb beim Arbeiten. Also immer noch ... also ich hielt meine persönliche Lage im Bezug auf unsere Kultur für gefestigt, sie war gefestigt. Dachte ich immer ... dachte ich immer [...]

VII.3.1.5. [Trinken, spielen, wetten, ...] „ich geriet in eine Extremsituation, die ich nicht mehr beherrschte“

Also ich wusste noch nichts, ich wusste nicht, was ein Schlückchen war, ein Bier. Da fingen die an, mich einzuladen. „Lass uns tejo [kolumbianische Spiel, Gewichte zu einem weitestfernten Rahmen werfen] spielen!“ Als wir dann mitten dabei waren, sagten sie: „Lasst uns um etwas wetten!“. Also, ich hatte ziemlich Angst vor dem Trinken, weil ich das noch nie gemacht hatte. Dann wetteten wir. Ich wettete. Erst ein bisschen, dann immer ein bisschen mehr, bis es zu weit ging. Bis ich es nicht mehr unter Kontrolle hatte. Da stand mir der Sinn schon nicht mehr nach Rückkehr, sozusagen.

Also, wir verdienten gut damals, aber dann gingen wir tejo spielen und trinken, Bier. Es war schon in Ordnung, es war in Ordnung. Ich habe mich nie geprügelt, ich hatte nie die Gelegenheit, jemanden zu verletzen. Nachdem die fünf Monate um waren, forderte mich Papa auf, heimzukehren. Ich gab dem Herrn, der gekommen war eine Nachricht mit und schickte Papa etwas Geld, ich sagte, ich würde nachkommen, und ihm dann, ha, ha, geben, um was er mich bat, dass ich am Arbeiten wäre und er sich keine großen Sorgen machen solle. Zu der Zeit studierte mein Bruder schon in der Provinzhauptstadt. Also musste ich dem auch Geld schicken. Ich schickte ihm Geld. Genau gesagt, ich war dort einer von vielen Minenarbeitern, einer von den vielen Kameraden, die dort waren.

Schon wusste ich nichts mehr von meinem Vater, schon wusste ich nichts mehr, ich war schon ein Jahr fort. Im Verlauf dieses Jahres hatte ich mich zu einem zähen Burschen entwickelt, der alles aushält. Ich habe es kapiert: ich bin so geworden, genau wie die Leute dort waren. Bei den Leuten dort herrscht nur Geben und Nehmen. Und wenn sie mir was antun, dann muss ich ihnen was antun. So war ich. Ich blieb beim Arbeiten.

VII.3.1.6. Traum vom Tod und vom Geheimnis des Vaters

In jener Nacht ... also das war komisch, Prof. Ich habe mich nicht gefürchtet, aber ich hatte einen Traum, der mir alles vorhersagte. Darin sagte mir Vater während der Yuruparí-Zeremonie: „Wenn Dich jemand mit einer Feuerwaffe bedroht, dann benutze dieses hier! Das habe ich alles behalten. Das war das erste Mal, dass ich von meinem Vater träumte. In dieser Nacht: „Du kennst deine Zukunft nicht mehr“, sagte er zu mir. Wenn wir die Dinge so laufen lassen, dann wirst du zu Abfall ... du ...“ Ich sah einen Strahl von Blut aus dem Himmel herabschießen und mein ganzer Körper war in Aufruhr. Und sofort nahm ich im Traum das Handtuch und wusch mich und schluckte ein wenig von dem Blut. Und als ich schluckte ... das Blut im Traum ... begann ich zu spucken, wachte ich auf. Ich sagte ... Sofort hörte ich auf, ich zog die Stiefel an, die Hose und machte mich hinter einen Baum. Das war ungefähr vier Uhr morgens. [????] im Nachtlager. Ungefähr halb fünf. ... Und genau jemand in der Nähe kam, da neben, in der Mitte von ...

Ich war auf Zack, ich war auf Zack. Scheiße! und dann? Fünf kamen ... bewaffnet. Was würde passieren? Woher wussten die den Namen von [????]. „Wir gehen hierherum.“[sagten sie.] Sie nahmen mich mit. Sie nahmen mich mit und wir stiegen auf einen hohen, einen sehr hohen Berg. Sie begannen, mich zu quälen. Ich fragte sie: „Aber warum quält ihr mich, nennt mir den Grund dafür?“ Ich hatte noch die Pistole, hm ... ich hatte die Pistole noch. Dann fingen sie an, mich zu verhauen, mich zu quälen.

[C.R.:] „Aber waren das die Guerilleros?

Ja, die waren das. Sie sagten mir den Grund nicht. Als wir auf dem Gipfel des Berges waren, war ich schon müde, müde [...]

„Töten wir ihn“. Einer sagte, ich habe zehn Leute umgebracht und niemand kann ihm sagen, dass ich sie getötet habe. Das war wirklich ein sehr, ein sehr ... schwieriger Moment. Ein sehr schwieriger Moment. Ich fühlte, dass, dass ich am Boden lag, fühlte, dass ich tot sei. Wie geblendet ... also wie eine Vision, aber ... ja, in diesem Augenblick hatte ich wirklich Angst, das machte mir Angst. Ich hatte sogar Lust zu ... ich fühlte meinen Körper sich aufweichen, ganz und gar weichte mein Körper auf, ich war kraftlos, ich brach zusammen. Als ich ohnmächtig war, fühlte ich, dass sie mich mehrfach hier stießen. Also, von all den Schlägen, die sie mir gaben, lief mir das Blut aus der Nase. Soweit haben sie es mit mir getrieben, soweit ... und ich ... das habe ich weder meinem Vater noch sonst wem erzählt, nur meiner Verlobten [die da anwesend ist], das sind Sachen, die ich niemandem erzähle.

Ich fühlte, dass mich irgendwas rettete, irgendwas. Jemand gab denen Befehle. – „Zwei Schüsse ...“. Genau gesagt war das ein Augenblick, der ... manchmal regt es mich auf nein, nicht erinnern. Ja, jetzt bereute ich. Ich sagte: Aber warum bin ich hier, wenn ich doch nahe an meinem Haus gut gelebt habe, es ging mir gut. Niemand störte mich ... Ich war trocken. Hier ankommen, um zu sterben... ich lag auf dem Rücken, saß hier, sie hatten mich so fallen lassen. Dann sagten sie zu mir: – „Mit Gegenständen, die ich so wenig loslassen möchte, mit denen müsste ich sterben. Besser gesagt: das war schon nichts mehr ... und das war, glaube ich, ein großes Wunder. Wenn ich manchmal daran denke, manchmal, glaube ich sogar den Katholiken.

Dafür danke ich meinem Vater sehr, für eine kleine Sache, die er mir beigebracht hat, aber ich glaube, das passiert mir nicht noch mal. Nie wieder. Sie ließen mich gefesselt zurück. Sie sagten mir: „Du bist ein Verbrecher“. Ich kam wieder zu Kräften. Dann war die Frist um und sie mussten mich schon nicht mehr misshandeln. Ich sagte ihnen: „Ich glaube, ihr seid die schlimmeren Verbrecher, denn ich habe niemanden misshandelt. Ihr macht euch die Unschuld der anderen zunutze.“ Und sie ließen mich dort niedergestreckt liegen. Niedergestreckt ließen sie mich. Aber unter ihnen befand sich ein Indigener, der irgendwie Mitleid mit mir hatte ... in einem Blatt sammelte er ein wenig Wasser und begann ... mich zu waschen. Er band mich los. Ich blieb dort ... um dann hinunter zu steigen. Vor Schmerz konnte ich nicht gehen. Manchmal tut es mir immer noch weh, in der Taille. Manchmal, wenn ich mich viel anstrengte, tut es mir weh ... [...]

Besser gesagt, mein Leben ... also kurz gesagt, war ich ausgeliefert. Genauso mein Leben zu leben ... ich war für dieses Leben bestimmt. Das war eine Sache ... das, diese kritische Situation veränderte mich sehr ... wirklich sehr. In diesem Moment begann ich, mich nicht mehr zu ängstigen. Mich konnte nichts mehr beeindrucken ... nichts, denn in der [??] machte mir nichts mehr was aus. Ich war ... ich ging meinen Weg, besser gesagt. Es war ... wer mir was antat, dem konnte ich Schlimmeres antun. Besser gesagt: ich war.... ich war nichts,... keine Person mehr..., der ... wie ein Ding war ... ein Verbrecher. Und das aber, ohne das ich jemanden verletzt hätte, nichts. Die Lage war ziemlich zäh, ziemlich zäh. Gut. Also dort konnte ich nicht bleiben. Aber die anderen Kameraden machten gleichwohl dort weiter.

VII.3.1.7. „Ich kann mit Waffen umgehen“

Zu der Zeit kam ein anderer Kamerad, der hatte mit mir gearbeitet, war dann nach San Marcos gegangen, hatte dort in der Kokagewinning gearbeitet und war nun zurück in die Mine gekommen. Er sagte zu mir: „Dort laufen die Dinge besser, lass uns hingehen.“ Ich sagte: „Einverstanden, gehen wir.“ Wir reisten in einem kleinen Flugzeug, das ankam. und die Pistolen ließ ich bei zwei Kameraden, damit sie sie für mich aufbewahrten, bis ich wiederkäme. Aber es war mir nicht wichtig, ob sie sie verlieren oder verkaufen würden, mir wäre es gleich gewesen. Ich machte mich davon. Ich dachte nicht daran, wieder zu kommen oder so. Ich dachte schon gar nicht mehr daran, gute Dinge zu tun: Haus bauen, dann mit jemandem zu leben. Das war nicht mein Schicksal. Das war schon nicht mehr mein Schicksal. Irgendwie leben, in der Luft. Wir brachen auf. Wir kamen in der Hauptstadt an und am nächsten Tag begaben wir uns nach San Marcos. Um [???Uhr] waren wir dort.

Als wir in San Marcos waren, traf ein Boot ein, das kam von dort unten. [...] „Hier bringe ich einen Kameraden mit, der mit euch arbeiten möchte.“ – „Einverstanden, aber ... was kann er denn?“ Es ging darum, Kokablätter abzureißen, ihnen eine Chemikalie beizufügen, um ihnen die „merca“ [Rohkokain] zu entziehen, wie sie es nannten ... und Wache zu halten. Wache, hm, hm. Ich sagte: „Was arbeitet man

dort?“ – „Es gibt dies und das ... was würdest du denn gern machen?“ „Ich schiebe Wache!“. Wir nahmen das Boot. Ich dachte nämlich, es ginge um was Kleineres, also so, oder, dass nicht mehr als hundert Leute beteiligt wären. Als ich ankam, war das ein riesiges Labor, ungefähr 170 Leute bewachten das Labor, alles bewaffnet. Alle bewaffnet. Und dann kam ich. Sie brachten mich zum Chef. Der fragte: „Und was kannst du?“ Ich sagte: „Ich kann mit Waffen umgehen“. – „Also gehe dorthin. Du übernimmst die Schicht von sechs bis neun Uhr in der Nacht. Und er händigte mir diese Waffe aus. Das schien mir damals eine ziemlich gute Idee zu sein. Ich war damit zufrieden. Ich war zufrieden mit der Sache. Wache schieben, Dienst am Tage. Und dann ... ich war schon. Dann... war ich schon ein konfliktgeladener Kerl, es wurde zunehmend schwieriger für mich, mit den Kameraden umzugehen. Dort misshandelten sie einander. Nicht wie Menschen, wie Hunde.“ „Hund sollten Sie sein!“, obwohl ich in Wirklichkeit keiner war. Ha! Ha! Also gut. [...]

Ein anderer Tag dort ... Also, was mache ich da? Was mache ich da eigentlich? Aber nein, meine Reaktion, mein „pensamiento“ ging nicht darüber hinaus als was ich dachte. Ich dachte. Wie auch immer, so um drei Uhr Morgens, als ich in der Ranch ankam, zog ich mich um, badete mich wie um schlafen zu gehen. Wir hörten so was wie den Lärm eines Flugzeugs über uns hinziehen, wie ein Turbomotor, so was. „Das Heer ist angekommen! Das Heer! Scheiße! Alle griffen zu ihren Waffen, die hatten nämlich Gewehre und das alles, ich hatte nur gerade mal eine Pistole. Ich griff auch zu meiner Waffe, ging in Deckung ... Aber nein, als die Flugzeuge schon vorbei waren, waren wir schon mehr ... mehr umzingelt, und als ich hörte, was mache ich nur? ... Keine Ahnung ... In dem Moment verlor ich das „pensamiento“. Da war die Schlucht so wie von hier abwärts ... der Fluss stieg an. Da hörte ich: takataka taka von allen Seiten. Ich sagte mir, da wo kein Lärm ist, da muss ich hin. Und genau da, wo die Schlucht war, also weil da die Schlucht war konnte das Heer da nicht rüber. Ich haute ab. Ich dachte überhaupt nicht an Angriff oder so was ... Ich dachte ..., ich dachte nur daran, mich zu verbergen. Als ich ins Wasser sprang ... da rutschte ich aus. Mir war alles egal, ich wollte nur ... Und die haben vier Stunden lang geschossen. Sie haben alles, alles kaputtgemacht, außer dem Labor selber, das unterirdisch war. Ha!, unterirdisch. So konnten die Chefs abhauen. Dort. Jedenfalls bin ich an diesem Tag durch den Wald gegangen, in der Nacht bin ich durch den Wald gegangen und habe den Hunger kaum ausgehalten, den habe ich kaum ausgehalten.

Ich verbrachte zwei Nächte ohne Essen und einen Tag ohne Schlaf. Es waren drei Tage. Aber dann musste ich irgendwas essen. Da gab es diese Palmen, ich hatte ein kleines Messer, also fällte ich diese Palme und begann, das Palmherz zu essen. Davon wurde mir übel, ich ging langsam, bis ich den Fluss hörte. Der Kamerad. Sie sagten „Indio“ zu mir. Sich mit einem anderen Kameraden im Wald zu treffen, war gefährlich, sie könnten ihn töten. Aber ich sah, dass da noch ein Kamerad war, sie nannten ihn „Tiger“. „Tiger“, sagte ich zu ihm, und dann zeigt er sich mir. Ich sagte ihm: „Kommt her, Tiger, rede mit dem Indio!“, – „Ah“. – „Ich sterbe vor Hunger“. Ich konnte gar nicht mehr laufen vor ... Wir waren ungefähr zwei Stunden unterwegs zum Wald, zum Wald und ... wo waren wir nun? Und um genau dorthin zurückzukehren .. [??] niemand konnte zurückkehren.

Dann dachte ich nach. Und kam darauf, ha! ha! das überlieferte „pensamiento“ zu benutzen. Ich dachte, gut hier ist es. Ich machte mein „pensamiento“ an diesem Ort ausfindig. [??] ich sagte zu ihm: „Warum gehen wir nicht fort?“ – „Gehen wir“. Er konnte nicht mehr laufen. Ich ... ich holte noch eine kleine Palme runter und gab ihm das Palmherz. Er aß und wir konnten ein wenig Kraft gewinnen und uns auf den Weg machen. Dann bekam ich Angst ... ich sagte ihm. „Gehen wir dorthin, da ist niemand, Mensch. Gleich darauf versteckten wir beide uns, die versteckten sich wie wir“. Und wir machten uns davon. wir kamen dort an, es war zerstört. Im Labor war noch etwas Reis, Milch, Schokolade, Gebäck versteckt ... „Das essen wir.“ Ich hatte keinen Hunger. Ich war mir sicher, dass sie dort nicht mehr wären, dass dort niemand mehr war ... nach einer Weile kamen andere. Diesmal hatten sie fünfzehn Kameraden umgebracht ... Ich war schon einen Monat dort gewesen. Ich machte weiter, arbeitete noch einen Monat.

[C.R.:] Ging das einfach weiter?

So wie gewöhnlich. Innerhalb von vierzehn Tagen brachten sie alles in Ordnung ... Das war normal, der Chef ging nach Villavicencio, brachte Zinkblech, alles, Plastikfolie, Benzin ... Sie bauten das wieder auf, in zwei Wochen. Das Labor war unterirdisch. Da ging man hin und arbeitete da. Ich jedenfalls sagte mir: Nein, das nun nicht mehr. Dort kam ich zu mir. Ich sage, nein, hier ... In einer Nacht, als ich Dienst hatte Ich kam an ... Das ... das war, als [ich] keiner wäre... als wenn irgendjemand da wäre ... der Sohn von irgendeiner ... als wenn er da ..., als wenn er eine Person wäre .. ohne „pensamiento“, ohne Verstand ... wäre. Was mache ich da? ... Wie soll das enden?

Ah, eine Sache habe ich vergessen, zu erzählen. Ich war ... damals war ich ... war ich ... kaputt, einfach völlig fertig vom Trinken. Ich soff nur noch. Aber klar, dieses ... also, es ging mir nicht darum, besoffen zu sein und dann Krach anzufangen oder so ... es half mir vielmehr, viel nachzudenken, dafür brauchte ich das. Ha! Also es half mir beim Nachdenken und wenn ich irgendeine Arbeit machte, brauchte ich das ... Ich kam immer ... Also es ging nie so weit, dass ich mich hingeworfen oder gekotzt hätte, so nicht. Das ging bis zu einem Höhepunkt, an dem der Alkohol mir erlaubte, mein „pensamiento“ voll zu entfalten. Da war ich, konnte nicht leben, nichts machen, das war meine Kraft. Als ich das war, da sagte ich nein, ich muss weggehen! [??] Ich war sehr beunruhigt. Wie steht es um meinen Vater? Wie steht es um meine Geschwister? Drei Jahre war ich schon nicht mehr dort gewesen. Also dann ... Also als ich jedenfalls meine Schicht zu Ende gebracht hatte, ging ich hin und sagte es ihm. Ich zog mich um und packte den Koffer. Ich kam an: „Ich muss den Lohn bezahlt bekommen.“ – „Und wozu das?“ – „Weil ich weggehe.“ – „Wirklich, du gehst?“ – „Ja, mein Herr, ich gehe.“ – „Wann?“ – „Ich will jetzt schon weg!“ [...]

VII.3.1.8. [Wiedersehen mit dem Vater:] „Niemand hat sich um mich gekümmert.

Und jetzt bin ich tot, jetzt sterbe ich, lass mich sterben“

Ich ging weg und kam in der Provinzhauptstadt an, jedenfalls kam ich dort an. Von meinem Leben wusste niemand was, niemand, auch mein Papa nicht. Und in diesem Moment, ach, lag mein Papa dort lag Krankenhaus. Mein Bruder [Alberto] ging dort auf die „Pädagogische Hochschule“. Jedenfalls ging ich ins Krankenhaus, um rauszukriegen, wann ein kleines Flugzeug in unseren Heimatort fliegen würde. Da sagten sie mir: „Wie geht's Alberto?“, fragten sie. Die irrten sich wegen Alberto. Sie sagen, ich sei ihm sehr ähnlich ... „Sind Sie Alberto? Ihr Vater wurde hier eingeliefert ...“ Ha, ha, ha! Der Pförtner des Krankenhauses: „Ach, Ihr Vater wurde eingeliefert, mehr weiß ich nicht“. Ich sagte: „Sie verwechseln mich bestimmt mit meinem Bruder“ „Nein, ich bin nämlich der Bruder von Alberto.“ – „Ach, Sie sind der Sohn von Flavio?“ – „Ja.“ – „Was ist passiert? – Nein, Ihr Vater wurde eingeliefert.“ Er hat mir Leid getan, er hat mir Leid getan. Jetzt gehe ich nicht [ihn zu sehen]. Und ich drehte mich um. Schließlich war das Geld für einen anderen Plan bestimmt, schon für einen anderen Plan. Jedenfalls ging ich nach Hause und legte mich schlafen ... Was wird er mir sagen? Und was muss ich machen, um da reinzukommen? ... Wie auch immer, ich drückte dreihunderttausend Pesos ab. Viel Geld hatte ich nicht. Ich drückte dreihunderttausend Pesos ab. Ich war gut angezogen. ich zog mir die Schuhe und die Hose aus, das langärmelige Hemd – und ich zog mir kurze Hosen an und ging mit freiem Oberkörper. So ging ich.

Ich kam in der Notfallstation [des Krankenhauses] an und hielt Ausschau nach meinem Vater. Den hatten sie ins Krankenhaus aufgenommen. „Flavio?“ – „Flavio? Wie ist es?“ begrüßten die mich da. – „Ja, der ist im Operationssaal“. Ich ging da hin. „Was wollen Sie hier?“, fragten die. „Nein, ich bin der Sohn von dem, ich muss mit ihm reden, ihn was fragen.“ – „Und warum sind Sie nicht schon gestern gekommen?“ – „Ich bin doch gerade erst angekommen.“ – „Gehen Sie dort hinein!“. Ich konnte nicht eintreten, ich konnte nicht sprechen, ich konnte nicht sprechen, ich versuchte, rein zu gehen, es ging nicht. Ich ging nicht rein, weil ich nicht sprechen konnte. Irgendwas blockierte mich ... brachte mich fast zum Weinen. Gut. ich sagte mir: wie wird es um den Alten stehen? Den hatte ich drei Jahre lang nicht gesehen. Ich wandte mich an die Ärztin, die ihn behandelte: „Ich muss mit ihm reden.“ – „Kommen Sie, mein Freund, was ist los?“ – „Wenn Sie mich bitte ... bitten tun Sie mir den Gefallen. Ich muss mit meinem Vater sprechen.“ – Sie ging weg und ich trat ein.

Ich hatte nichts, ich wusste nicht, was ich sagen sollte, wie anfangen, wie grüßen – nichts – ich fing an zu weinen. „Wer bist du?“, fragte er. „Und warum kommst du grade jetzt? ...Mit diesem Gesicht?“ Ich sagte nichts, gar nichts. Ich konnte nichts sagen. „Hast du gedacht, ich sei tot? Fünf Meter unter der Erde?“, sagte er. – „Wo gehst du jetzt hin? Was fängst du an?“ Ich konnte ihm nichts sagen, nichts ... Er sagte zu mir: „Ich bin krank, ich will keinen Besuch. Von niemandem. Ich habe drei Jahre allein gelebt. Niemand hat sich um mich gekümmert. Und jetzt, wo ich tot bin, wo ich sterbe, lass mich sterben! Ich brauche Leute um mich, wenn es mir gut geht, wenn ich gesund bin. [...] – „Ich habe dich doch nicht verlassen. Ich habe dich nicht verlassen.“ – „Dir mag es wenig vorkommen, mich drei Jahre lang allein zu lassen, wo ich dir so vertraut habe, ... dich so geliebt habe?“ – „Ich war immer ... in meinen Gedanken, immer war ich ... in meinen Träumen, immer bei dir ... und jetzt, wo ich erfahren habe, dass du ins Krankenhaus musstest, bin ich gekommen, um dich zu besuchen.“ – „Besuche mich doch, hier bin ich, guck mich an, schau, wie es um mich steht, ich zeige es dir.“

VII.3.1.9. „Ich merkte, dass er erleichtert war, obwohl er mir allerlei an den Kopf warf.“

Es war ein sehr trockenes Gespräch, er öffnete sich mir nicht, gab mir keine Möglichkeit zum Gespräch, daher hatte ich ihm auch nichts zu sagen. Er sagte: „Wie viel Kohle hast du verdient?“ Ich antwortete gar nichts, ich antwortete nichts ... als hätte ich keine Lust ... Ich sagte – „ich wollte gerade jetzt nicht mit dir reden, es geht mir sehr schlecht, mein Gesundheitszustand ist schlecht, ich bin nicht in der Stimmung zum Rede ... mit niemandem, schon gar nicht mit jemandem wie dir.“

Ich ging zurück, ging nach Hause ... ich setzte mich ... legte mich hin zum Ausruhen. shhhhhh ... Ich hielt es nicht aus, tja ... ich ging noch einmal hin. Ich sagte der Ärztin ... wann sie ihn rausließen.“ – „Wie holen wir ihn raus?“ – „Er muss mindestens fünf Tage hier bleiben ... dann sehen wir, ob ... man operieren kann, aber es scheint nicht, es ist nicht so schlimm, man kann behandeln.“ Fünf Tage. Ich war da, ich brachte etwas zu essen. Er sagte mir nochmal. „Erst jetzt hast du dir darüber Gedanken gemacht, dass ich Hunger hatte?“ Nein, nein, nein, nein, ich sagte nichts zu ihm. Ha, ha, ha, ha, ich sagte nicht zu ihm. Ich sagte nichts zu ihm. Er jedenfalls sagte zu mir: „Ich muss mit dir einige sehr ernste Dinge besprechen. Ich will, dass du mir erklärst, ob du nicht mehr über deine Probleme nachdenken willst. Ich will nicht mehr über dich nachdenken. Ich will, dass du mir deine Lage erklärst.“ Er bat mich, zu bleiben. – „Ich komme morgen um ... nachmittags. Morgen komme ich.“ – „Aber lass uns mal reden“, sagte er. „Wie lange wirst du dort bleiben?“ – „Weiß ich nicht“, sagte ich.“ Außerdem langweile ich mich, ich will nach Hause, dahin, wo mein Lebensmittelpunkt ist, lass uns den Personalchef hier um die Erlaubnis bitten zu gehen.“

Ich bin hin und redete. „Aber wer sind Sie?“ – „Ich bin sein Sohn, er ist es leid, er will nach Hause.“ Und ich war ja auch ... ich wollte nach Hause. „Ganz und gar einverstanden, Sie werden ja sehen, ob er binnen drei Tagen stirbt, wenn Sie ihn hier rausholen. Sie sind dann verantwortlich, ich bin aus dem Schneider.“ Ich sagte zu ihm: „Ist gut, ich sage nichts mehr, ich bitte nur um die Erlaubnis, dass er das Krankenhaus verlassen und ich ihn mitnehmen kann“. Gut, sie gaben mir die Erlaubnis. Ich sagte: „Fertig“. Ich ging dort zur Chefin. Ich sagte zum ihm: „Gehen wir“. Ich nahm ihn mit ... im Krankenwagen fuhren wir zu dem Haus, wo ich schlief.

Und dann ... ich merkte, dass er erleichtert war, obwohl er mir allerlei an den Kopf warf, sein Gemüt erleichterte sich, sein Gemüt erleichterte sich. Denn alles, was er sagte, ich dachte, ich ... wusste, dass er dass sagte, weil er ... weil er mich auf seine Weise mochte. Das fühlte ich so. Ich dachte weiter nach. Es ging mir gut hier. Ich sagte zu ihm, ich sagte also: „Jetzt wo ...“ – „Du, brauchst du was für die Reise?“ – „Ich was brauchen?“ – „Ja, doch, das sage ich!“ Wie auch immer, er bat mich um ein paar Sachen im Wert von dreihundertfünfzig-, vierhundertfünfzigtausend Pesos. Das habe ich ihm gekauft. Er hatte diese Schmerzen. Ich sagte ihm: „Gut, morgen gehen wir.“ – „Wohin gehst du?“ fragte er. – „Nein, ich habe zu fragen, dort reden wir.“ Dann suchte ich einen Piloten, der ... einen Flugkapitän für ein Kleinflugzeug. Den bat ich um einen Eiltransport. Nein, sagte er zu mir, wie ich morgen ganz früh einen Flug in diese Gegend zu machen habe.“ Ich antwortete: Warum kannst du nicht für mich einen Umweg machen?“ – „Einen Umweg mache ich für zweihunderttausend Pesos.“ – „Gut, die zahle ich sofort.“ – Ich gab ihm das Geld. – „Morgen früh um sechs geht es los“, sagte ich zu ihm ... zu meinem Papa. ich ging noch einmal zu ihm und sagte zu ihm: „Papa, morgen um sechs machen wir uns auf den Weg“. – „Woher weißt du das?“ – „Nee, weil ich dort das Flugzeug getauscht habe“ Um sechs Uhr morgens flogen wir und landeten früh in Piedras. Wir waren immer noch wie Fremde zu einander. Fremd. Ich dachte einige Jahre zurück, da waren wir [???], waren wir einander fremd, schon damals konnten wir nicht, obwohl er mit mir redete, aber nein, die Hingabe war nicht vollständig. Wie kamen in Puerto Rico an. Ich kaufte ein Kanu und ... und wir ruderten abwärts. Es drängte mich nach Hause. Am selben Abend noch kamen wir zu Hause an.

VII.3.1.10. [Nach der Rückkehr nach Hause,] „war mein „pensamiento“ immer noch weit weg“.

Obwohl ich heimgekehrt war, war mein „pensamiento“ immer noch weit weg ... es war dort in der Mine, im Labor ... aber viel weniger hier, in der Umgebung, in der ich war. Ich war da. Und außerdem verpassten sie mir Rückschläge, weil mir nichts erlaubt war ... einen Schluck [Alkohol] zu nehmen, was Wirksames zu rauchen...

Es ging mir schlecht. Ich war dünn und ziemlich aufbrausend. Und immerzu die Fragen ...

... Als ich ankam, versuchten sie, mit mir zu sprechen. „Wie ist es dir ergangen?“ – „Warum bist du so lange fortgeblieben?“ – Und ich: „Was geht es euch an? – Weiß man doch, wie es geht, wenn jemand dort ist!“, so sagte ich. Da wollten die Leute mich aber auch nicht verstehen, ... also die fingen an, mich zu verabscheuen ... mich sehr zu verabscheuen [wegen meiner verschlossenen und unfreundlichen Haltung]. Wir kamen zu Hause an. Wie auch immer, Papa sagte: „Du, wie lang willst du hier bleiben?“ – „Ich weiß nicht. Irgendwann gehe ich halt wieder.“ – „An dem Tag ging ich jedenfalls fischen.“ Dann konnte ich nichts machen. Immerzu fehlte mir was. Ich hatte Lust zu trinken, ich hatte Lust, zu reden, mich auszutauschen. „Guck dir mal diesen Kerl dort an“ – „Wie hat er gestern gearbeitet?“ – oder: „Was machen wir morgen?“ – „Meine Waffe funktioniert nicht mehr“. Man muss das ändern ...“ Ich dachte immerzu daran.

Jedenfalls, als ich zum Fischen ging, war er schon losgezogen, Koka zu suchen ... So um neun Uhr morgens begann er ... für sich allein Koka zu kauen. Ich hängte die Hängematte auf und ging schlafen. Da geht die Rüge los: „Du, warum bist du zum Schlafen nicht in die Schule gegangen?“ Das Alphabetisierungszentrum gab es nämlich schon. Gehst du nicht in der Schule?“ Da ist ... ich bin dahin zum Schlafen gegangen. Soviel auch ... das einzige Mal, wo ich das aushielt, das war in der Hauptstadt. Als er mir das sagte, reagierte ich ziemlich übel. Das Blut stieg mir hoch ich sagte: „Warum redest du so mit mir?“ – „Du, warum bist du nicht schlafen gegangen in ... warum bist du nicht im Hühnerstall schlafen gegangen?“, sagte ich. – „Du, du bist wie ein Tier!“ – „Ja, ich bin ein Tier, du, du bist aber sicher auch eines.“ Mein Bruder Ambrosio mischte sich ein. so: – „Aber wie kannst du ...“. Besser gesagt: ich wollte nicht, dass sich jemand mit mir anlegt. Genauer: ich war in einer Welt von ... Nein, ich fand nichts anderes, nicht mehr als ... als das. Ich drehte mich so allein, drehte mich auf der Stelle.

Na gut, so brachte ich zehn Tage zu ... – „Und du, ... sag mal, willst du nicht diese Miene machen, mein Sohn.“ Klar, der hatte auch ... ich hatte immer ein Gewehr bei mir, ich hatte auch immer Angst. Ich hatte Angst. Er sagte mir: „Es hat keinen Sinn, böse zu werden, ich werde dir eine Frage stellen: Was fehlt dir eigentlich? Was fehlt dir denn? Ich sagte zu ihm: „Ich will nicht, das man mich fragt, mir fehlt gar nichts.“ Er war immer sehr besorgt. Ich dachte manchmal nur nach. Das machte mich wütend, manchmal machte es mich wütend. Ich wollte lieber in einer Situation sein, die mich zum Nachdenken bringen würde [unter (dem Einfluss von) Drogen stehen]. Das Trinken fehlte mir. Das machte mich wütend. Und als ich in den Wald ging, begann ich, mit der Machete auf die Bäume einzuschlagen und so verlor ich eine von Papas Macheten. Und er machte sich Sorgen, viele Sorgen. Und einmal, nach zehn, fünfzehn Tagen, sagte er zu mir: „Lass uns im Wald wandern, wir nehmen die Hunde mit.“ Er sagte zu mir: „Ich habe dich nicht mit hierher genommen, damit zwischen uns ... Du musst mir antworten, du musst mir antworten. Ich bin dein Vater und du bist mein Sohn. Du musst nicht entscheiden ... du kannst nicht über mich entscheiden, niemals, ob es dir nun gefällt oder nicht, du musst mir antworten.“ – „Was fehlt dir eigentlich?“ fragte er mich. So erzählte ich ihm. Ich erzählte ihm dies und das und jenes. Er fragte mich: „Hast du Leute umgebracht?“ Ich sagte: „Nein (??).“ – „Was hast du gearbeitet...?“ – „Ich erzählte ihm alles, alles. Also im Schnelldurchgang erzählte ich ihm, dass ich ... dass sie mich fast umgebracht hätten, beinahe, und das und das.“ – Das wollte er hören. – „Morgen gehen wir Koka holen.“ – Ich sagte: „Einverstanden, das machen wir.“

VII.3.1.11. [Gegen den Zorn und die Angst] „*Er rezitierte ein Gebet für mich.*

Dann ... im „pensamiento“

Anderntags gingen wir, Koka zu holen. Er sagte mir: – „Du musst Koka rösten. Du musst Koka rösten. Du musst die Koka zubereiten.“ In dem Maße, in dem er mir diese Anweisungen gab, die ich ausführte ... heilte er mich. Durch die Koka, als ich die einsammelte, da ... sagte er mir. Danach erklärte er mir, dass er mich durch genau diese Koka eingewöhnen würde. Um mich zu beruhigen, damit ich mich nicht verbittert fühle, wenn mir ein Kokablatt aus der Hand fiele, oder mich eine Wespe im Garten steche. So gewöhnte ich mich gut an die Umgebung, oder anders gesagt: Ich erholte mich. Und als er mich schickte, Koka zuzubereiten, damit ... nun ... da passte er immer (auf mich) auf, er sagte, dass er mich immerzu heilte, für den Fall, dass mir die Koka auf den Boden fiele, mir der Mörser auf die andere Seite geriet, entweder ich verbittert würde oder ich zu Streit kommen würde.. Er machte [Heilungen] mir um... es kam mir vor, als spräche ich mit einer anderen Person.

Daran erinnere ich mich. Dann sagte er; geh baden, ich lege mich schlafen. Ich ging schlafen. Ungefähr um ein Uhr in der Frühe, weckte er mich, niemand mehr da war ... Alle schliefen [??] bei ihm. –

„Also, wie hast du dich entschieden? Gehst du zurück?“ Ich sagte zu ihm: – „Nein, nichts davon, nichts.“ – „Nein, was willst du machen ... was willst du machen, sag mir die Wahrheit. Was willst du machen?“ Ich sagte ihm: – „Die Wahrheit, Papa, ist, dass ich viele Sachen machen möchte.“ – „Aber was von den vielen?“ Ich sagte ihm: „Lass mir Zeit zum Nachdenken, Zeit zum Nachdenken.“ – „Nein, man soll die Zeit nicht verstreichen lassen ... man muss die Dinge bei ihrem Namen nennen.“ – „Willst du Yuruparí schauen?“, fragt er mich. „Ja, ich will“, antwortete ich. – „Das ist aber eine ernsthafte Verabredung“, sagte er. „Einverstanden, also wäre ich nicht mit [??] ich mache das.“ Er sagte: – „Kannst du mir folgen?“, fragte er mich? – „Kannst du meinen Anweisungen wirklich gehorchen?“ – „Klar kann ich deinen Anweisungen gehorchen, aber nur, wenn sie nicht hart sind.“ – „Nein, so sind die Dinge nicht, nicht so wie du denkst. Die Dinge entsprechen der Schwere der Probleme, die du hast, ob es dir gefällt oder nicht. In diesem Fall sage ich dir, dass du zwei, drei, ja fünf Monate Nahrungsbeschränkungen einhalten musst, Ich werde eine Heilung vornehmen.“ – „Einverstanden“ – „Gut. Gut, ab morgen bleibst du bei mir.“ – „Gut, bei dir bleiben.“ – Tja. Wir sammelten Koka, wir gingen fischen, wir gingen auf die Jagd. Aber so richtig eingewöhnt war ich immer noch nicht.

Aber dann wurde mir klar, als ich das erste Mal Koka zubereitete, dass ich mit diesem Problem angekommen war. Ich fühlte, dass mich etwas befriedigte, genau was ich brauchte. Etwas war an die Stelle dessen getreten, was ich brauchte. Ich fühlte so etwas wie Erholung, wie ein ... ich atmete freier. und dann fühlte ich mich ... zufrieden. Ich freundete mich mit den ganz Kleinen an. Er riet mir, mit den ganz Kleinen zu spielen. Das riet er mir und forderte meine Brüder auf: „Geht und spielt mit ihm, ladet ihn zum spielen ein!“ Ha, ha! Ich spielte mit ihnen. Aber eben dadurch vollzog er die Heilung an mir. Also mit ihm ... im „pensamiento“, machte er, dass die Junge ... derselben Welt angehörten wie ich. Dann war ich die Person, die grade angekommen war und ... mit dieser Schwierigkeit und gewöhnte mich auf diese Weise ein. Also im Spiel mit den Kindern fing ich an, mich einzugewöhnen ... vertrauter zu sein mit dem ... mit diesem ... Sie sagten: „... Sag mal, wie viel Hosen hast du denn?“ – „Ich habe so viele ...“ – „Komm, wir gehen mal dort nachsehen.“ Wir begaben uns dorthin zusammen mit meinen Brüdern. Dazu war das gut, denn wenn die älteren Leute mich fragten ... dazu waren die Fragen der Kinder nützlich.

VII.3.1.12. „An dem Tag, an dem ich erfahre, dass du ein Kind hast, das du bei dieser oder jener warst ... komme ich zurück, um dir das „pensamiento“ kaputt zu machen“

Da ging es mir schon besser, ich erzählte schon Sachen. Dann veränderte ich mich, von einem Moment auf den anderen veränderte ich mich sehr. Ich hatte schon keine Lust mehr mich zu berauschen. Diese Lust hatte ich nicht mehr. So verbrachte ich sechs Monate. Schon hatte ich diese Lust nicht mehr. Da kam mein pensamiento zurück. Ganz und gar. Er veranlasste mich, der Sache auf den Grund zu gehen. Er veranlasste mich zu analysieren. Er sagte: – „Nach dieser ganzen Geschichte deiner Wanderung, erinnere dich, erinnere dich an alles: was war gut, was war schlecht ... was konnte dir nachhängen, bedenke alles gründlich.“ Und er gab mir geheilte Koka. In jener Nacht konnte ich vor lauter Nachdenken nicht schlafen. Ich bereute wirklich. Ich wurde mir klar über meinen Charakter. Ich dachte, ich bin doch kein Tier, ich bin keine Wespe, um so zu denken. Ich muss mich ändern. ... der einzige Weg, mich zu ändern, bestand darin, alles einzusehen, was sie mir sagten. – „Los, mach das!“ – „Hurtig, los!“ – „Lasst uns dieses Ding umkippen“ – „Gut, fertig, los.“ – „Los, bring ihm diese Nachricht. –,Ja.“ Das war die einzige Möglichkeit, mich zu ändern und so machte ich das. Dann am Ende von zwei ... fünf Monaten, tja, hatte ich mich völlig verändert. Wenn sie Tänze veranstalteten, nahm ich nicht teil. Aber das war eine fürchterliche Speisevorschrift ... fürchterlich, fürchterlich. Mein Papa sagte mir ... Wie als Probe: manchmal begann der Tag mit Donner, mit einem Regen, der ... so dass man nirgendwo hingehen konnte. Und er sagte mir: „Gut, Luis, du musst da und da hingehen, um etwas zu holen.“ –

„Einverstanden, Papa“, und ich ging los ... ja, so. Er brachte mich in sehr schwierige Situationen, um zu sehen, ob ich zurückkommen oder denselben Fehler wiederholen würde. Aber ich hielt vielen Dingen stand.

Und das andere, was er im Gedächtnis hatte ... ich war nun gesund und völlig erholt. Und ich erinnere mich genau, wie er mich – während wir zum fischen waren – fragte: „Ich will dich was fragen, du bist nun ein erwachsener Mann – Mit wie viel Frauen warst du schon zusammen?“ Er fragte mich, [verneinende Geste] – „Wirklich?“ fragte er. – „An dem Tag, an dem ich erfahre, dass du ein Kind

bekommen hast, dass du mit dieser oder jener zusammen warst ... mache ich dir das kaputt.“ Ich sagte ihm – „Prüfe es nach! Du kannst es prüfen, du kannst überall nachprüfen. Ich hatte, ich hatte nicht. Ich hatte die nicht“, sagte ich. „Die Möglichkeit hatte ich schon, aber ich hatte sie nicht.“ [Unterbrechung]

„Das wird sich herausstellen, je länger du bei mir bist“, sagte er mir. „Du [??] mich. Du kannst mich an jeden beliebigen Ort einer ganzen Stadt bringen, einer anderen Gemeinde, [???].“ Gut, eine andere Probe, die er mit mir anstellte, war es, mich allein zu lassen. Er sagte mir nichts, nichts, er wollte sehen, wie ich mich den anderen gegenüber verhielte. Wie ich mich den Kindern gegenüber verhielte, gegenüber den jungen Frauen der gleichen Gemeinschaft, gegenüber den Frauen und den Alten. Wie ich mich in der Maloca benähme, er sagte mir nichts davon.

VII.3.1.13. [Noch einmal Yuruparí:] „Das wird mein Leben sein“

Und so ging es ein Jahr lang. Ein Jahr. Er sagte mir: – „Ah, gut jetzt, jetzt ja. Ich sehe hier etwas, das mich erfreut“, sagte er mir, als wir allein waren ... niemals sagte er mir vor den ... gut, meinem Bruder Armando gefiel das gar nicht, denn ich war meinem Papa mehr ergeben und mein Papa liebte mich am meisten ... Das war immer ein Konflikt da mit ihm, und zwar ein wichtiger. – „Gut“, sagte er zu mir ... Und rief nach Antonio [dem Onkel und Großen Schamanen der Gegend]. Wiederum sagte er zu mir: – „Weißt du, wie man ein Fest vorbereitet?“ Ich sagte zu ihm: „Ja, das weiß ich, ich kann das machen.“ – „Wir machen das so, wir werden Yuruparí sehen“, sagte er mir. – „Du weißt, was man machen muss, bevor man Yuruparí sieht?“ – „Ja“, sagte ich, – „Man muss die Speisevorschrift einhalten in den zwei Monaten davor.“ Und er weckte mich ungefähr um zwei Uhr morgens. – „Los, geh dich baden irgendwie!“ ... – „Ich geh ja schon“. ... So machte er es immer mit mir, immer. Auf diese Weise wollte er überprüfen, ob ich ihn liebte oder ob ich ihn wirklich als Vater ansah. Eigentlich habe ich niemals etwas zu ihm gesagt. Nichts kam mich so schwer an wie dieses. Manchmal litt ich Hunger. Ha, ha, ha. Und wir fingen an, Koka zuzubereiten, ich sollte Fackelholz [im Wald] holen, was weiß ich, geh dies holen, Brennholz, geh mit dieser Person, geh zu jenem, hol mir das – und ich machte das alles. [...]

Gut, dann kam der Moment, Yuruparí anzuschauen. Nach drei Jahren sah ich Antonio [den Schamanen] zum ersten Mal wieder. Antonio kam an und fragte mich, so freundlich wie er ist, aus. –, „Du bist ja schon ein erwachsener Mann!“, sagte er zu mir. Das war eine andere Art meines Papas, mich auf die Probe zu stellen. Die Leute kamen und fingen an, zu sagen: – „Wie viele Frauen hast du gehabt? Wie viele Kinder bekommen? Wie viele Kinder hast du verlassen? Wie viele Frauen hast du verlassen?“ „Na, gut. Ich ging darauf ein, fiel darauf rein. Aber ich hatte es schon gemerkt, Ich musste nicht so sein, so handeln wegen dessen, was mein Vater mir sagen könnte. Ja, nein, sieh mal, alles hat ... euch schon gesagt. – „Also, statt mich das zu fragen, warum fragt ihr nicht nach anderen Dingen? Ihr könnt mich doch fragen, wie die Arbeit in den Minen organisiert ist? Oder wie die Leute leben? Was machen [????]. Das könnt ihr mich fragen, jenes niemals. Die Frage nach Frauen wird kein Thema unseres Gesprächs.“

Dann kam der Tag des Rituals mit Yuruparí. Mich stellten sie vorn in die Reihe. Schlimmer noch, [Als erste,] das war härter auszuhalten in der Zeit, die das Ritual dauerte. Mein Papa sagte: „Du musst in der Schlange zur Begegnung mit Yuruparí ganz vorne stehen.“ Ich wünschte mir am Ende zu gehen, als letzter zu gehen. Denn der, der zuletzt geht, der ist niemand wichtiges und der dann vier Nächte lang schläft. Deshalb konnte ich zu ... packt [er - mein Vater -] mich und schlägt mich. Als die Yuruparí kamen... Ich ging raus ... raus um die Leute zu sehen, die bei Yuruparí waren, sie machen das und das und das und das. Mein Papa macht das, –, „Das machen wir an diesem Morgen, wir werden das machen, ich muss das machen, das und das.“ –, „Gut, einverstanden.“ Sie sagten mir: – „Jetzt gib das deine!“ Und Papa war bei mir, mein Vater. Mein Vater sagt: – „So strengen wir uns an wie Männer“, sagte er. Also das ... das war eines der härtesten Dinge, die mich getroffen haben, denn der Erste zu sein, verlangt mit dem Yuruparí zusammen zu sein und dabei im die Maloca ui umkreisen, draußen und drinnen, einen Tag und eine Nacht lang und dann noch einen Tag ohne Pause. Das war, nein, nein, nein! Ich sagte zu Papa. – „Also, Papa, warum macht das nicht der Sohn von Antonio, der dein Verbündeter ist?“ – „Nein, du musst mit mir gehen, so ... so wird es gemacht.“ Er kommandierte. So begann die Stunde der Wahrheit.

Ich ging mit dem Yuruparí. Ich hoffte, irgendwann würde mein Vater sagen: – „gehen wir baden, um ein wenig auszuruhen“ ... Aber das geschah nicht, das war ohne Unterbrechung. In der ersten Nacht ... sagte ich zu ihm: – „Papa, warum lässt du mich nicht ein Momentchen aufs Klo gehen? ... – „Nein, ... wir sind immer noch inmitten“ ... [???] und ich machte weiter und weiter. Und so den ganzen Tag, so hatten wir eine Nacht verbracht, den ganzen Tag, die ganze Nacht. Ungefähr um fünf Uhr morgens ...

ich erinnere mich nicht mehr ... warf ich mich hin. Und als ich mich hinwarf, war ich in einer anderen Welt. Ich hatte Visionen, ich war im Traum. Ich sah alle Schwierigkeiten, alles, was ich durchgemacht hatte. Ich war dem Tod nahe, ich sah alles. Ich sah alles, alles. Und meinen Vater hier, an meiner Seite. gut, also alles, alles Probleme. Hier fand er mich, auf dem ersten Platz, am Ort des ersten Yuruparí. Besser gesagt: als ich Yuruparí zum ersten Mal sah, sagten sie zu mir: – „Das wäre aus dir geworden. Und jetzt ist es deine freie Entscheidung. Entscheide jetzt, was du sein wirst.“ Damals war es meine Bestimmung, Hausvorsteher zu sein, Sänger, spezialisiert dafür, Frauen bei Gebärproblemen zu helfen. Das waren drei Schwerpunkte, die ich ... – „Wähle dir irgendeine davon aus. Das sagte er mir im Traum. Hier begann er, mir darüber zu erzählen, damit ich Frauen heilen könne. Du musst das und das und das ... machen. Alles, alles, alles ... zählte er mir auf. „Wenn du das nicht erfüllst, obwohl du weißt, wie man Frauen mit Gebärproblemen helfen kann und wenn du diese Speisevorschrift nicht einhältst und hier, dann passiert dir das. Wenn du als Hausvorsteher diese Anforderung nicht erfüllst, dann passiert dir dies. Wenn du Sänger bist und diese Anforderung nicht erfüllst, dann geschieht dir jenes.“ Ich sagte zu ihm: „Ich werde Sänger. Und das kam mir ... ich fühlte diese Rassel, die sich hier festzurrt [am Knöchel]. Das kam aus den Wolken und zurrte sich hier fest, ganz fest! Und ich fing an zu tanzen, im Traum. Ich tanzte im Traum, ich sang dabei, ich sang im Traum. Ich beendete die erste Strophe. Die waren, ich erinnere mich genau, sie waren wie kleine Schemel, kleine angemalte Schemel. Erste Strophe, [ein] kleiner Schemel, zweite etwas mehr[etwas größer], die Tänze nahmen ihren Lauf und es endete mit einem wunderschönen Schemel, der war ich selber. Das stand für den Körper eines ... Nun gut, das würde mein Leben sein. Und er begann, mir die Anforderungen aufzuzählen, all die Speisevorschriften, die ich einzuhalten hätte, wie ich mich zu benehmen hätte, was ich zu tun hätte, wann ich damit zu beginnen hätte, und wo ich mit dem Tanzen anzufangen hätte. Gut, sagte ich mir, das wird mein Leben sein. Ich hörte auf. Als ich den Tanz beendete, puh, da wachte ich auf. Ich stand ganz normal auf. Mein Papa fing an zu lachen. [Unterbrechung]

(Er erlaubte mir nicht,) ... chiruro [zu den Panflöten –ein spielerischer Tanz] zu tanzen und auch nicht mit Federschmuck, nichts davon. – „Bitte, geh hier raus und gehe fischen.“ Er schickte mich zum fischen! Also durfte ich nicht da bleiben, wo der große Yuruparí-Tanz stattfand, dort wo gefeiert wurde, wo der Abschluss gefeiert wurde, da durfte ich nicht bleiben. Ich verbrachte den Tag dort beim Fischen und schlief in der Nacht. An nichts erlaubte er mir teilzunehmen. Nur geheiltes Essen gab er mir, geheiligte Dinge. Anderntags kehrten wir zurück. Gut, um mich gleich brav zu benehmen. Und ich fing an, mich zu übergeben [innere Körperreinigung]. Gut. Ich musste ... nachdem ich Yuruparí gesehen hatte, musste ich zwei Monate lang Speisevorschriften einhalten. Und allein bleiben, allein. Ich war schon ... vertraut ... ich fand es gut, ich war zufrieden mit dem, was ich tat, ich wusste, was ich tat, wo ich es tat, ich war zufrieden. Ich sagte mir, das kommt mir zugute. Mir kommt es zugute.

Da war Armando [mein Bruder] runter gegangen, um dort in Puerto Rico teilzunehmen, weil sie sicherlich über die Berufsausbildung für Lehrer gesprochen hatten. Als er kam, dachte ich mir nichts dabei. Keine Ahnung. Er redete mit den Leuten, und dann, da wie die fünfte Grundschulklasse abgeschlossen hatte..., dann also sagte er mir, na, ja [warum nicht teilnehmen?]. ... Meinem Vater gefiel das nicht. Aber dann kam Armando dazu und erzählte von der Organisation, der Bildung, all den Vorteilen, alles, gut. Und so ließen sie mich als Kandidat zu. Da war ich gerade eben geheilt. Und mein Vater war nicht einverstanden.

Zu dem Zeitpunkt kam ein Pfarrer, der damals Leute für die Alphabetisierung suchte, die noch während der Berufsausbildung, als Lese- und Schreiblehrer arbeiten könnten. Aber [mein Vater] wollte immer noch nicht, dass ich das mache. Ich fing an, Leuten lesen und schreiben beizubringen, und den Rest meiner Zeit verbrachte ich damit, von Papa zu lernen. ... Damals ... ja, in der Zeit erzählte mir mein Papa alles, alles. Echt, alles. Und ich selbst schlug ihm vor, dass ich doch nach zwei Jahren meine eigene Maloca errichten könne. Da fand mein Vater das gut, dass ich Lehrer und zugleich Hausvorsteher sein könnte. Er fand, dass niemand sonst das machen könnte, nur ich. Das war sein ganzer Stolz

VII.3.1.14. [Das Dilemma zwischen der Rolle des traditionellen Sängers und der des indigenen Lehrers]

Gut. So begann ich, an dem Ausbildungslehrgang teilzunehmen. [??] Gleichwohl machte ich weiter und empfang Leute, organisierte Tänze für meinen Vater ... um Tänze durchzuführen, Koka zu sammeln, Tabak zuzubereiten, Tabak zu schnupfen, zu welcher Uhrzeit schnupft man, wann sammelt man Koka, wann badet man sich, das alles betrieb ich weiterhin. Gut, ich ging in den ersten

Ausbildungsabschnitt und machte dort immer noch weiter ... Damals immer noch, damals hatte ich viele Ideen von dem was ... ich als Lehrer tun würde, ich hatte vieles durchgedacht und überlegt, ob ich das auch könnte. Gut. Ich kam dahin, arbeitete an der Schule. und ich verknüpfte die Bildung mit dem Leben ... in der Umwelt, in der wir uns befanden. Oder anders gesagt: mit dem Leben der Leute. Genauer: ich versuchte, herauszufinden, wie das Bildungsprogramm einhergehen könnte mit der Bildung oder der Lebensweise der Leute. Ich sagte mir, wenn ich so arbeiten würde, würde ich die Bevölkerung durcheinander bringen. Wenn ich das machen würde, würden sie mir schaden oder ich schade den Leuten. Also konnte ich nicht, ich wusste nicht, wo anfangen, ich setzte mich selber matt. Ich hatte großen Respekt vor dem Lebenszusammenhang, indem ich mich befand. Jedenfalls arbeitete ich dort weiter, nahm Ferien und wir, organisierten Zeremonien.

Als während der dritten Ausbildungsphase mein Freund, der Anthropologe, [bei uns] eintraf, da sagte mein Papa: – „Jetzt bist du fähig zu tanzen. Diesmal lud er niemanden ein. Er lud niemanden ein, weil er nicht wollte, dass mich jemand tanzen sähe. Wir versammelten uns, ich war sehr glücklich, denn es war das erste ... wie das Alphabet zu lernen. Es war der erste Buchstabe, den ich in meinem Leben schreiben würde. Der erste Buchstabe, den ich auf Spanisch schreiben konnte. In diesem Fall war es der erste Tanz, den ich tanzen würde. Ich wäre der erste junge Mann aus unserem Volk, der unsere Kultur gut praktizierte und schon früh mit dem Tanzen angefangen haben würde. Das würde so sein, das vertrat ich.

Gut, als der Tag des Tanzes kam, band ich mir die Cach...ieras [Tanz Ausrüstung] um und alles das. Mein Freund, der Anthropologe war auch da, aber ich erzählte ihm nicht, was geschah. Mein Papa sagte: – „Du weißt schon, ich glaube, dass du, als du im Yuruparí-Ritual warst, haben sie dir bereits gesagt, was du machen wirst, wie du dich fühlen wirst [???] Als sie das dem Heiler sagten, heilten sie ein *carayurú* [rotes Pulver], um die Kehle zu heilen, wie man sagt, damit ich mich nicht verletzen würde. Ich fing an zu tanzen und tanzte sehr gut. Ich tanzte. Wir tanzten ungefähr bis fünf Uhr morgens. Immer [???]. Dann hielt ich fünf Jahre lang Speisevorschriften ein. Fünf Jahre lang. Gut, als wir in der dritte Etappe abwärts gingen, war ich mitten in der Speisevorschrift, nachdem ich getanzt hatte. Mitten während der Speisevorschriftzeit, ich fühlte mich sehr, sehr gesund ... Und die kulturelle Atmosphäre hervorragend. Also musste ich nachdenken, wie es weitergehen würde, wie ich ... praktizieren könnte, oder auf welche Weise ich dieses Wissen an die anderen, an meine Leute, weitergeben könnte. Das machte mir Kopfzerbrechen. Das verpflichtete mich, alle sechs Monate, alle vier Monate zu tanzen. Diesen Tanz beherrschte ich mittlerweile ganz und gar. Und als ich in den dritten Abschnitt eintrat, war ich mitten in der Speisevorschrift und hatte immer noch Angst, immer noch Angst. Ich hatte Angst, schließlich ist die Situation hier schwierig, wenn jemand fastet. Beim Essen hier ... hungert man. Oder essen macht hungrig, das war schlimmer als nicht essen. Damals durfte ich nicht nach Speise verlangen, weil niemand für mich fischen gehen konnte, und ich auch nicht. Da sah ich mich gezwungen, alles Mögliche Essbare zu mir zu nehmen. Ich durfte nur Fisch ohne Fett essen, ganz wenig Sardinen und Fleisch. Sie verboten mir, Tapir-Fleisch zu essen, Wildschweinfleisch, und schon gar nicht Schweinefleisch. Gut, auf diese Weise, war mein Vater zufrieden, als ich die vierte Etappe beendete. Ich kam mit dem Plan zurecht, mit dem Programm, mit dem, was man hier so sagt. So ist das.

Zu diesem Zeitpunkt führten wir einen weiteren Tanz durch. Er schlug mir einen weiteren Tanz vor. Zwei Dinge hatte ich zu bedenken, zwei Dinge: wenn ich tanze, muss ich mich mindestens zwei, drei Monate von Kindern fernhalten [wegen einer Art Energie, die der Tänzer ausstrahlt]. Ich überlegte, wie ich das machen könnte. Ich dachte die ganze Zeit darüber nach. Ich sagte mir, wenn ich tanze, kann mir keine ... schaden [???] Aber dann verstanden die Leute auch nicht ... ich versuchte ... zwei Dinge zusammen zu bringen. Ich tanzte, aber nicht direkt [nicht als Vorsänger], sondern indirekt, also als Begleiter eines anderen Sängers, eines alten Sängers. Und dann verlangten sie von mir dieselbe Speisevorschrift. Ich würde zwei Monate lang nicht arbeiten dürfen. Da fingen die Leute an zu fragen: „Wozu das? Die Kinder verlieren Zeit [wenn sie nicht in die Schule gehen].“ Folglich hat das keinen Sinn.

[C. R.] Du durftest keine Kinder berühren? oder was war das Problem?

Ich durfte nicht mit ihnen zusammen sein, ich durfte nicht mit ihnen zusammen sein, weil meine Kraft ... Man vermutet, dass die Kraft von jemandem mindestens zehn Meter weit ausstrahlt, das könnte den Kindern schaden. Also ging es so nicht. Ich dachte mir deshalb, ich werde (dem Ritual) also auf diese indirekte Weise folgen. Aber das [???]. All das, was da geredet wurde, all die Probleme mit der Bildung, die Umstände ... die besprochen werden [???] machten mir viel Kopfzerbrechen. Aus meiner Sicht war es so: dass ich die Kinder als Personen stärken könnte, wenn es mir gelänge, ihre persönliche

Bildung zu vertiefen. So dachte ich. Aber immer wenn ich zur Ausbildung flussabwärts ging, sagte ich mir: „Ich muss dies machen ...“ – „Aber nein, in jener Maloca findet ein Tanz statt, du musst unbedingt dabei sein!“ – „Nein, ich muss dieses machen. Das habe ich zu tun. Oder ich muss zur Versammlung ...“ Also, jedes Mal wenn ich ging ... vernachlässigte ich. Das war mir alles klar. So vergingen zwei Jahre.

Mein Vater: „Wann beginnst du mit der Gründung einer Maloca?“ Wenn ich mich der Gründung einer Maloca widmete, müsste ich mindestens für zwei Jahre lang den Unterricht sein lassen. Dann würden die Leute sagen: „Der Kerl macht ja gar nichts, schmeißen wir ihn raus!“ Also sagte ich ihm: – „Sieh mal, Vater, ich sehe keine Möglichkeit, das zu tun.“ – „Aha.“ Und dann beklagte sich mein Vater und verwies auf meinen Bruder Armando. Einmal nahm er mich beiseite und sagte: – „Was denkst du? Wie denkst du? Dass die Lehrbildung die Leute ausbildet?“ Weil ich mit meiner Rede kam, bei meiner Politik blieb. Er sagte: – „Du kannst viel reden von allem, von allem, was du denkst, von dem, was du tust, das klingt auch folgerichtig und vernünftig. Aber überlege mal, ihr Schullehrer, ihr macht doch Folgendes: ihr reißt die Leute aus ihrer Wirklichkeit, aus ihrer Wirklichkeit reißt ihr sie. So oder so.“ Er sagte: – „Ich stelle mich hier fünf Jahre später vor, ich sehe mich einsam. Nein, mein Herr, wenn du dir vorstellst was nach fünf Jahren sein wird, mit dem Rhythmus, was wird dann aus dir?“ Also dachte ich weiter nach.

Es war schon alles sehr widersprüchlich, das war schon laufend, in der Gemeinde sah ich die Bildungsprogramme schon als Teil des Lebens an, ja, als Teil des Lebens. Ja, als Teil des Lebens. Das war also ziemlich widersprüchlich. Es war unerlässlich ... es war nicht nötig ... „Gut, lassen wir mal die Schule beiseite. Reden wir nicht von der Schule, sondern von anderem.“ Wir konnten das schon nicht mehr sagen. Aus diesem Grund befolgte ich den Rhythmus. Und in der sechsten Etappe, als ich aus die sechste Etappe ankam. Also davor bekam ich schon ... Da fingen wir schon an, von den Erziehungsprogrammen zu sprechen. Mit alledem hatte ich mir den Boden bereitet, um mit der Arbeit an der Erziehung der Leute zu beginnen ... da fiel mein Bruder über mich her. – „Was wenn [???] ... Ich sagte ihm: – „Ich lebe seit zwei Jahren mit euch zusammen, mit dir konnte ich mich nie verstehen. Ich gebe auf. Ich übergebe dir dieses Dokument, mach’ du weiter ... mach’ damit, was du willst. Ich glaube, dass du eines der Hindernisse warst, die man mir hier in den Weg gelegt hat, damit es mir nicht gelänge, beides gut zu machen. Du bist nicht einverstanden, dass ich mit meinem Vater zusammen bin, du bist nicht damit einverstanden, mit dem was gemacht wird. Was sollen wir also machen, auf diese Weise werde ich das nie verstehen, niemals verstehen [???]. Nein, ich gebe auf.“

VII.3.1.15. [Das Motiv, die herkömmlichen Verpflichtungen aufzugeben: die Organisation]

Als es an die sechste Etappe ging, luden sie mich zu einem Kongress der Union ein, der Vereinigung der Häuptlinge in El Chorro. Da war ich dann. Ich kannte ja schon mehr oder weniger die Probleme, die mit der Erziehung im Reservat verbunden waren. Ich wusste ja, wie unsere Situation war, wie wir das mit der Erziehung regeln könnten. Ich hatte mehr oder weniger Ahnung davon. Denn ich hatte Spaß daran, viel Spaß! Der Grund ... aus dem Grund, weil ich vieles erfahren konnte ... ich konnte die Probleme der Erziehung kennen lernen ... und wenn ich das Problem der Bildung verstanden hätte, dann könnte ich viele Fragen beantworten. Dieser Umweg befähigte mich, mir eine andere Wirklichkeit zu schaffen, als die der Leute, ließ mich anders leben, als die Leute, die aber genauso vollwertig sind. So dachte ich, würde ich das machen. Ich ging mit meinen Vorschlägen dahin und so, zu dem Kongress und so weiter. Als sie angingen, von den staatlichen Geldüberweisungen und solchen Sachen zu reden, fand ich das wichtig. Als sie das Thema der Erziehung ansprachen ... und das wir so und so daran teilhaben werden, und die Erziehung in der Organisation, und die Projekte ... da stieg ich mit meiner Politik ein, mit meiner Rede. Die Häuptlinge überzeugten sich davon. Dann machte ich ... erläuterte ich ihnen die Schwierigkeiten mit der Erziehung; was man machen kann, wie man es machen kann ... diesmal bezogen wir uns auf das wichtige Thema der Entlohnung der Lehrer. Es gab viele Meinungen und Fragen dazu. Schließlich sagten die Leute: „Ja, er hat Recht. Das ist die einzige Möglichkeit, das Problem der Erziehung zu bewältigen ... es zu bewältigen.“

Ich machte ... Schon damals dachten wir an das Erziehungs-Sekretariat [der indigenen Organisation], das Bildungsministerium, die Bildungseinrichtungen, um den Problemen [der Schule] zu begegnen. Um auf seine Antworten und Fragen erwidern zu können, auf die Bedingungen, die sie uns für unsere Selbstorganisation stellen würden, damit wir stark würden, um das zu machen, muss ich jenes tun. – „Und dann?“, fragten die Häuptlinge dann. „Also dann, wenn du schon davon redest, was meinst du

dazu?“ – „Das einzige, was mir dazu einfällt ist, das wir uns ... zusammentun. Und das bedeutet, dass wir innerhalb unseres Zusammenschlusses ein Erziehungskomitee ins Leben rufen. Einige Verantwortliche, die die Unterlagen für den Antrag zusammentragen, die Vorschläge erarbeiten und diese Dokumente an die Institutionen weitergeben.“

Dann sagte mir ein anderer bedeutender Schamane: „Sie können das machen.“ Ich sagte: „Nein, nein, ich nicht, außerdem komme ich aus einem anderen Bezirk, ich muss meinen Leuten erst sagen, was man machen kann.“ – „Nein, die haben doch keine Meinung dazu, sie sind ziemlich gleichgültig.“, sagte ich zu ihm. – „Also, mir gefällt das, das gefällt mir sehr ... Mit welchem Recht sollte ich sie zusammenrufen (?) Ha!“ – „Weil du viele Probleme kennst und weißt, welche Probleme die Leute wirklich haben und wie man ihnen abhelfen kann.“ Ich sagte: – „Ich sage einfach, dass ich nicht will, außerdem fürchte ich meinen Vater. [???] Ich sagte nichts mehr dazu.“ – „Gut. Dann sagten sie zu mir: – „Und wenn wir Sie in die Organisation einbeziehen?“ Ich hatte das ja schon mit meinem Bruder erlebt. ... Ich sagte: – „Ach, gut, mir ist eingefallen, dass ich das Problem hatte.“ – „Wenn das so ist, dann bin ich damit einverstanden, mit euch zusammen zu arbeiten, aber nicht als Erziehungskomitee“. Sie sagten: – „Gut“. Also ging ich allein flussaufwärts, aber dann musste ich zu meinem Vater gehen. – „Gut also“, sagten sie. „Wir müssen sehr ernsthaft vorgehen. Das, worüber wir reden, ist eine ernsthafte Sache, also müssen wir nachdenken, wer im Komitee Vertreter sein soll. Wir müssen nachdenken.“ Ich sagte (???)– „Darüber werden die beiden mächtigsten Schamanen nachdenken. Wie viele Lehrer sind anwesend? „Hernán, ich selber, Parmenio, Eloy“. Wir waren vier, ah, und Lucio auch. Lucio, unter den vier, mal sehen. Die vier, sozusagen. – „Über sie müssen wir nachdenken. Wer kann die Kraft aufbringen?“ – Ich kam noch mal darauf zurück und bestand darauf: – „Verehrte Teilnehmer, es tut mir sehr leid, aber wenn ihr mich auswählt, dann werde ich die Wahl sicher nicht annehmen“. Aber es war schon klar, dass ich ein weiteres Mitglied der Organisation war. Gut. – „Wie viel Zeit haben wir für die Entscheidung?“ – „Das beschließen wir morgen.“

Jetzt setzten sie auf Luis Flores ... Da war noch ein anderer Anthropologe, den ich noch nicht kannte. Noch unbekannt, alle, Raúl, Ernesto, kannten ihn noch nicht. Jedenfalls, als wir am anderen Tag zur Versammlung kamen, – „Mal sehen, was die beiden Häuptlinge [Schamanen], über die Kandidaten für die Vertretung im Komitee der Organisation denken. Gut, schon trat der erste Schamane vor. – „Gut, wenn ihr uns schon das Wort gebt, müsst ihr eurer Sache sicher sein. Wenn ihr uns das Wort gebt, dann weil ihr unseren Entscheidungen zu folgen habt. Wenn ihr uns als eure Ältesten ansieht, dann habt ihr unsere Entscheidungen zu respektieren, denn wenn ich die Entscheidung treffe, dann ist das nicht eine einfache Dummheit, denn ich weiß, was man machen kann und was damit erreicht werden wird. Und die Leute können arbeiten und was Gutes bewirken. So oder so können sie ihre Sache gut machen. Über diese Leute habe ich nun zu entscheiden. Warum sollte ich über jemanden entscheiden, der nichts bewirken kann? Das ist zwecklos, dann bewirken wir nichts in der Organisation.“

Er trat zurück, stand in der Tür. Wir waren nun mit Bernardo zusammen. – „Gut“, [fuhr der Schamane mit seiner Rede fort], „die Leute, an die ich gedacht habe sind“ – er nannte mich nämlich seinen Vetter – „mein Vetter Luis und Lucio. Dies sind die Schlüsselpersonen.“ Und was jetzt? Ich konnte gar nichts sagen. Es war sechs Uhr. Es war [???]. – „Gib mir Bedenkzeit.“ – „Aber wie willst du nachdenken? [Du bist kein Schamane]“, erwiderte der Schamane. – „Wozu Bedenkzeit?“ Doch, das, was er dachte. Und er erklärte mir ... alles, alles, worüber er nachgedacht hatte. – „Du, gut, einverstanden. Gut, einverstanden.“ Lucio, wir bleiben zu zweit und unter diesen anderen Kameraden, waren wir nicht, waren wir nicht sehr wichtig. Aber da kam das Problem mit meinem Vater. Jedenfalls beendeten wir die Versammlung, sie gaben uns unsere Aufgaben ... Nach zwei Monaten mussten wir damit beginnen, den Bezirk abzuklappern.

Ich war neu in dieser Gegend. Ha, ha! Ich war noch nie in Piedras gewesen. Gut, ich ging abwärts, nach Piedras. Am nächsten Tag suchte ich meinen Vater auf, ich sagte zu ihm: – „Papa, ich glaube, ich werde hier nicht weiter arbeiten, für ein Jahr werde ich ... ab jetzt ein Jahr lang werde ich nicht hier mit euch arbeiten.“ Ich erklärte das und das, mal sehen ob er mir seine Genehmigung gab, denn ich sage ... – „Sohn, du weißt genau, du weißt ganz genau ... also du musst wissen, was du willst ... denk also über deine Lage nach, in die du dich begeben willst, damit du zurückkommst ...“ Ich sagte: – „Einverstanden“. Dann sagte er feierlich: „Ich sehe kein Problem, einfach deshalb, weil die dort [die von der Organisation] unsere Verwandten sind, sie sind gar nicht andere Leute [Fremde]. Du wirst dort mit deinem Onkel, dem Schamanen zusammenarbeiten. Arbeit. Das einzige, was ich sage, ist, dass du deine Art zu sein, nicht aufgeben darfst, leg sie nicht ab.“ Das gab er mir auf den Weg. Ich kehrte wieder zurück und blieb als Lehrer in Piedras. [...]

VII.3.1.16. Den väterlichen Plänen entwichen: Ausbildung und „weiße“ Freundin

Gut, so nahm ich weiter an Berufslehrgängen teil und dann kam die Zeit, in der wir uns kennen lernten ...[Patricia und ich uns ineinander verliebten]. Und da war im Hinblick auf Papa eine witzige und zugleich sehr kritische Situation. Das war für ihn wie ein plötzlicher Schuss. Gut, als ich verstand, dass ich in diese Phase vorgedrungen war, hatten sie es Papa schon erzählt, dass ... dass ich mit Patricia ging. Das erste, was er fragte war: „Wer ist sie?“ – „Nun ... sie ist eine Weiße.“ – „Wo stammt sie her?“ Ich sagte, also ich sagte nichts weiter. Ich ging selber rauf, suchte ihn im Haus, er war in das andere Dorf gegangen, um die Kinder zu besuchen, die dort lernten. Ha ha. Die hatten denselben Weg eingeschlagen [in die Schule zu gehen]. Na gut. Ich fand ihn mitten im Fluss. Ich sagte: – „Vater, was war denn los?“ – „Was denn noch, wo gehst du hin?“, fragte er mich so. – „Nein, ich habe dich gesucht.“ – „Wozu?“ [Unterbrechung]

– „Was noch, wie ging es dir ... bei der Arbeit?“ – Ich erwiderte: „Gut, gut, gut ...“ – „Was hat Lucio gemacht?“ Ich sagte: „Nein, alles prima.“ Gut, dann erinnerte er mich an den Rat, den er mir gegeben hatte, er sagte: – „Wenn du eine ernsthafte Geschichte mit einer Frau laufen hast, dann sage es mir, damit ich es nicht aus dem Mund anderer Leute erfahre. Sage es mir.“ Da erinnerte ich mich und ich wurde sehr direkt. Ich sagte: – „Sieh mal, Papa, dass das passiert ist ...“ – „Du, du weißt, was du tust. Du bist erwachsen, so wie ich“, sagte er zu mir. – „Du weißt, was du tust. Ich will davon gar nichts wissen. Nichts davon will ich wissen. Du wirst sehen, was du machst“, sagte er zu mir. – „Und was ist das für eine?“ – „Sie ist weiß“, erwiderte ich ihm. – „Und bist du zufrieden?“ Ich sagte: „Na klar ...“ – „Gut.“ – „Und du? Und du?“ fragte ich. – „Nun, um die Wahrheit zu sagen, ... also wenn ich für dich wählen sollte ... würde ich niemals für dich eine Person aussuchen, die nicht deinen Gefallen findet, nein, nein, nein, ich kann nicht entscheiden über ...“ Und so wechselte er das Thema. [??] Er sagte nichts, immer noch nichts, nichts, gar nichts. Ich war ... und er sagte ... er sagte, dass ... dann sagte er mir (jetzt kommen wir an den Kern der Geschichte) ... er sagte mir, das er mir immer noch nicht glaubte ... noch nicht glaubte. Dass ihm eine letzte Hoffnung geblieben sei. Ha, ha! Ihm war eine letzte Hoffnung geblieben. In diesem Moment sprach er aus, was er dachte: – „Bevor du sie mir nicht vorgestellt hast, glaube ich es nicht. Das kann doch rasch nicht mehr wahr sein. Noch war es nicht ... also sehr zerbrechlich, sagen wir mal. So einfach.“

Ich ging zurück, wir verbrachten die Zeit zusammen, redeten, ich ging zurück, ließ ihn im Haus zurück und kam hierher. Zwei Tage war ich dort, dann ging ich. Dann kam eine neue Phase und Patricia und ich kamen dort oben an. Wir kamen in Piedras an und waren einige Tage dort, bei Alfonso. Und treffen ausgerechnet [meinen Vater] beim Fischen. Ich stellte sie einander vor und er grüßte sie. Wir gaben ihm vom Fisch und gingen bei ihm vorbei, ich sagte ihm, dass wir beim Abstieg reinschauen würden, [um ihn zu sehen] und mit ihm zu reden ... Wir gingen aufwärts, blieben dort und kehrten dann zurück, der Fluss trug uns bis ans Haus. Ich versuchte, ihm etwas zu sagen ... aber er wirkte irgendwie ... besorgt. Ich fragte ihn, was los sei. Er meinte, nein, er sei besorgt, um .. und also er habe ja schon ... also seine Maloca ginge schon kaputt, sie sei sehr auffällig. Er sagte: – „Ich bin, na, ich bin darum besorgt ...“ Das machte mich leiden ... ich fühlte mich sehr schlecht ... da erkannte ich auch, dass [??] ... ganz schlecht ...

Gut. Jedenfalls sagte er mir dann: – „Das Wichtigste ist, dass du daran denkst, dir dessen, was du machst, sicher zu sein. Deiner Sache sicher. Ich will nicht, dass du in absehbarer Zeit zu mir kommst, und mir sagst, dass du zum Hund wirst, oder was“, so sagte er mir. – „Was für ein Mensch wirst du denn sein, was für eine Bildung gibst du an deine Leute weiter? Und so als Lehrer weiter zu machen und du wirst weiter machen, was ist dieses Erziehungskomitee? Wie wirst du mir sagen, dass du ein Organisationsanführer bist? Wenn das passiert, sterbe ich aus moralischem Gram, aus moralischem Leid. Jedenfalls bin ich zufrieden mit dem, was du machst.“ Und er redete ... nach allem, was passiert war, stand es gut zwischen uns, er betrachtete mich ..., nie hatte er so geredet in ... also mit dem Mund, jedenfalls war er zufrieden. Er war zufrieden.

Dann waren wir noch mal da, ja. Als wir dort waren, war er schon ... es gefiel ihm zu sprechen. – „Gut, hm [Seufzen], und so ging ich abwärts, ich wollte ein für allemal arbeiten, als Patricia und ich nach Bogotá gingen. Und, ... ich, ich sagte ihm nicht genau ... dass ich nach Bogotá gehen würde. Ich sagte ihm, – „Gleich breche ich auf, noch breche ich nicht auf.“ Gleichwohl ging ich. Dann war ich dort ... und kam. Und er wusste nicht, ob ich weggegangen war oder nicht, aber über Dritte hatte er es erfahren. Jedenfalls, als ich kam ... als ich kam, ging ich direkt, weil ich hier ein Problem hatte. ...Das war das, was bei der Bildungskonferenz passiert war, das was da passiert war. Ich kam hier an und zwei Wochen später arbeitete ich bereits als Lehrer, in Piedras. Ich arbeitete dort in der Schule. Zehn Tage, nachdem

ich angekommen war, hörte ich das Geräusch eines Motors. Antonio [der Schamane] war zu unserem Platz flussaufwärts gegangen, um Yuruparí zu begegnen. Er lud mich ein, [ihn zu begleiten], aber ich konnte nicht, weil ich an einem Berufslehrgang teilzunehmen hatte – genau zu dem Zeitpunkt – den konnte ich nicht sein lassen ... Nun, gut.

VII.3.1.17. Der Vater wird wieder krank

Jedenfalls hörte ich Motorgeräusche näher kommen. Sie kamen näher, tatsächlich. Ich ging nach oben. Was würde mein Vater wollen? Angst hatte ich überhaupt nicht, gar nicht ... es war normal, völlig normal. Gut, ich brachte den Unterricht zu Ende und ging mich baden. Dann begrüßte ich ihn. Er, er hatte mich, er war krank, schwer krank. Krank. Aus seinem Kopf war ein Furunkel gewachsen, so geschwollen wie ... [???]– „Ich bin krank, ich bin krank. Ich bin gekommen, um zu sehen, ob es dagegen irgendeine Behandlung gibt.“ – „Der Sanitäter ist nicht da“, sage ich, „ja, aber der Sanitäter ist nicht gekommen. Mensch, wie geht es dir?“ – „Nee, geht schon, so wie ihr mich zurückgelassen habt, so geht es mir, so geht es mir eben.“ – „Und du, geht es dir gut?“ – „Wir erleben viel Krankheit, das wird uns viel kosten, ich fühle mich allein, ... du fehlst mir, jedenfalls geht es mir schlecht, ich bin krank ...“ Er wollte essen. „Was soll ich dir anbieten?“ Wir hielten eine Mahlzeit, ich gab ihm Speise, ich bot ihm eine Hängematte, ich gab ihm dies und das. Wie auch immer, wir redeten da eine Weile ... über Fernando, über Armando [meine Brüder], er erzählte mir von den Kindern, die er ... von den anderen, die in der Schule waren. Er erzählte mir viele Dinge.

Bis ungefähr vier Uhr saßen wir zusammen. Ich sagte zu ihm: – „Papa, ich gehe, mich ein wenig ausruhen, ich komme gleich wieder und dann reden wir.“ Ich ging mich waschen, dann zu meiner Tante. Ungefähr um sechs kam ich und fand ihn im Gespräch mit jemand anderem, einem Altersgenossen, Alberto der seinerzeit ein traditioneller Sänger war. Wie auch immer – sie redeten über Erziehung. Er sprach über Bildung. Grade, als ich ankam, eröffneten sie die Diskussion. Sie waren gekommen, um ihn zu beglückwünschen. Arturo war gekommen, Rey, Alirio und Juan, Aldo auch. Fast alle übrig gebliebenen Alten aus der Gemeinde waren gekommen, um ihn zu seiner neuen Schwiegertochter – Patricia, meiner Frau – zu beglückwünschen. Zum Beglückwünschen waren sie gekommen.

VII.3.1.18. [Eine „weiße“ Schwiegertochter zu haben], „...das war irgendwie auch wie ... wie ein tödlicher Unfall.“

Sie sagten zu ihm: – „Nein, wie gut, dass einer deiner Söhne...“, ich weiß es nicht was, dass – „Viel Glück wünschen wir Ihnen“, –, „Wir sind ziemlich neidisch auf dich“, irgendwie ... –, „Vielleicht wäre es unseren Söhnen auch so gegangen, aber das ist unmöglich.“ Gut, sie fingen also an, zu diskutieren. Der Alte, [Papa] sagte: „Hmm ... ich bin zufrieden, in der Welt von heute muss es, unter den heutigen Umständen ist es halt so, es geht nach deren Weise, es wird schon gut sein. Es wird schon gut sein ... ich bin zufrieden. Die Probleme sehe ich auch, die Probleme von heute. Weil man heute den [rituellen] Tanz nicht mehr braucht, die Heilungen nicht mehr braucht, Yuruparí auch nicht – Geld braucht man, die Hängematte, Seife. Nun gut, das sind Dinge, die sie dauernd benutzen. Gut, ich bin zufrieden damit.“ Sie hatten noch nicht Koka gekaut, sie hatten noch nicht gekaut. – „Ich bin zufrieden, Patricia [die Schwiegertochter] mag ich sehr, ich mag sie sehr, und meine andere Schwiegertochter, die auch weiß ist, habe ich auch sehr gern. Das einzige, was mir nicht gefällt, ist, dass sie mich nicht besuchen. Ich wünschte, sie würden mich regelmäßig besuchen, aber ich sehe auch ein, dass sie weit weg wohnen.“

Dann gut, ich war dort, als Alfonso zum Kokakauen kam ... ich war dort, wir waren ... ich redete bereits mit Lucio, aber ich lauschte auch dem, was sie sagten. Wenn jetzt alle mäuschenstill sind, auch gut. – „Gut“, sagte [der Vater von Luis], „Gut meine Brüder, ich grüße euch. Jetzt will ich doch ... ihr, ihr müsst mich beglückwünschen ...“ Jetzt wurde es ernst: er sagte: – „Ja, ich glaube, für euch wird es vielleicht sehr gut werden, aber für mich, einerseits ... das war eben ein tödlicher Unfall, Unfall.“ Der Sanitäter blieb ... ich blieb so ... ich dachte, dass ...

Dann fing er an, über Erziehung zu reden. – „Ich dachte, dass die Erziehung Leute für ihre eigenen Leute ausbildet. Gut, wegen der Situation wurde mir klar ... dass ... dass da Leute in Dingen ausgebildet werden, die nicht zu unserer Gesellschaft passen. Von der Seite bin ich nicht damit einverstanden, nicht einverstanden. Meinen ältesten Sohn [Alberto] habe ich in die Schule gelassen, denn anfänglich haben

sie uns gesagt, wir müssten unsere Söhne lernen lassen, damit sie schreiben lernen, damit sie die Probleme der Erziehung kennen lernen und damit sie genau wissen, was es mit der Erziehung auf sich hat, und ihre eigenen Kinder ihre Gemeinschaft verändern könnten und auf diese Weise die Erziehung stark vorantreiben könnten, eure Bildung. Ich hatte Vertrauen, ich vertraute. Ich ließ meinen Sohn studieren, aber in dem Maße, in dem er studierte, wurde sein Verstand immer mehr zum Verstand eines Studenten, logischerweise. Und dann studierte er in der zweiten Stufe. Er entfernte sich von mir. Als er mit der zweiten Stufe fertig war, konnte er schon nicht mehr tanzen, nicht mehr heilen, was er gelernt hatte, nützte ihm in dieser Hinsicht nichts. Und wenn er eine Heilung vornahm, erreichte er nicht das, was nötig gewesen wäre. Klar, ich finde es immer noch gut, dass er Lehrer ist, oder auch, egal, wenn er Doktor wäre, aber er soll herkommen und in seiner Maloca arbeiten. Dass er sich um die Probleme kümmert, um die Bedürfnisse seiner Leute, mein ältester Sohn. Ich war froh, als er die erste Stufe geschafft hatte, ich war froh. Aber die Wahrheit ist, dass die Erziehung ihn von seinen Leuten wegtreibt, ihn da rausreißt, wo er hingehört.“

Er sagte, – „Nun, ich war zufrieden, als er immer noch im Nachbardorf arbeitete, als er noch in der Nähe war, und mit den Leuten aus der Gegend arbeitete. Die Leute. Aber von Dritten erfuhr ich, dass ... er eine weiße Frau hatte, die ... also Lucia [die weiße Frau des ältesten Sohnes] hatte. Ich konnte es immer noch nicht glauben. Also bis er käme und sie mir vorstellte [der Erzähler lacht]. Für mich allein dachte ich ... Also ich hatte noch Hoffnung. Ich hoffte immer noch, er käme zurück, um mit uns zu arbeiten. Immer noch hegte ich Hoffnung. Als er ins Landesinnere ging, sagten sie mir, das er mit seiner Frau gegangen sei. Ich sagte: „Ach gut, mir ist das Recht, er ist ein Mann und hat das Recht, mit einer Frau zusammenzuleben [??] Ich sagte, [???], wünsche ich mir immer. Aber jedenfalls kam mein älterer Sohn zu ... also in mein Haus. Er traf ein und begrüßte mich: – „Papa, was war los, wie geht es dir?“ – „Nicht so gut. Ach, du kommst zurück?“ – „Ja, Papa, ich komme zurück.“ – „Ah ... gut, das finde ich sehr gut diese Idee, dass, dass während ... die Vorstellung, nach zehn Jahren in der Ferne, weg von zu Hause ... dass du zurückkommst, das ist eine sehr wichtige Sache, und ich bin stolz, dann los, das Haus herrichten, das scheint mir eine gute Idee.“ Denn mein Bruder sagte ihm: – „Also, Papa, ich bin gekommen, um dir zu sagen, das ich ..., das ich bereits ... das ich schon einen anderen Haushalt habe“ – „Das ist sehr gut.“ – „Das ich bereits mit meiner Frau zusammen bin.“ – „Ist gut, Sohn, ist gut.“

Er begrüßte mich [Luis]. – „Was Neues?“ – „Nein, und guck mal und so was...“ – „Ist gut, ich finde es sehr gut, wenn die Söhne mit ihren Frauen zurückkommen ...,“ sagte er.

VII.3.1.19. „Was für Söhne hatte ich?“

– „Er deutete das im Rahmen [unserer] Kultur. Er sagte: „Dort gibt es ein Stück Land, baue dort dein Haus ... ich habe Äxte, ich habe Macheten, damit du gehen kannst und Gärten anlegen kannst, ich habe Yuca-Pflanzen, ich habe viele Sorten von Samen, die wir zum Leben brauchen, ihr werdet gut leben. Sag das deiner Frau. Du sollst so leben, dort ist das Landstück, lebe dort.“ Und so ... Ha, Ha – „Und so habe ich meinen älteren Sohn in unsere Gemeinschaft eingefügt, sagte er. Da du eingetroffen bist und hier freier Platz ist ... fühle dich wohl hier ... und lebe auch.“ Da sagte mein Bruder zu ihm. – „Nein, Papa, du weißt doch, dass sie eine Weiße ist, [sie] kann nicht“ – Ha, ha [der Erzähler lacht] – „alle diese Dinge tun, die unsere Frauen tun. Stell dir vor, sie kann weder säen, so in den Garten gehen, nicht die Yuca-Körbe schleppen.“ Da sagte er [der Vater]: – „Davon will ich gar nichts hören, das ist dein Problem.“ Zu Lucia sagte er: – „Wenn eine Frau einen von uns liebt, dann ist sie entschlossen, so zu leben wie er lebt. Sie gibt sich hin, so zu leben wir er.“ Er sagte zu Lucia: – „Wir leben so, du musst manches ändern ... du musst Yuca säen, du musst dich um das Feld kümmern, du musst dir das Haus herrichten ... so hast du zu leben ... Und wenn nicht, du wusstest schließlich, dass er ein Indigener ist und wenn du nicht in der Lage warst, alles zu tun, was hier zu tun ist, du musst zusehen, wie du das Problem löst. Ihr könnt es hier lassen [?]. Jedenfalls baut ihr euer Haus dort.“ Gut, am nächsten Morgen nahm mein Bruder den Koffer. Er nahm den Koffer und verabschiedete sich. – „Papa, ich gehe.“ – „Gut dann, lass es dir gut gehen. Lass es dir gut gehen ... Und das... [???]“ So war mein Bruder. – „Bis heute weiß ich nichts von meinem älteren Sohn. Ein Sohn verließ das Haus. Es war wegen des Problems, ihn in die Schule zu lassen, das war das ganze Problem, [nehme ich] als Schlussfolgerung. Ich kann von der Geschichte nicht lassen.“

Und er sagte: – „Noch immer vertraute ich auf Luis.“ Das heißt: nun kam er zu meinem Fall. – „An meiner Seite lernte er was, er konnte schon besser die Maloca führen, er konnte bereits schlichten und ordnen, er wusste, wie man Leute empfängt ... er wusste, was zu sprechen ist, alles, das alles, alles konnte er. Ich vertraute darauf, dass dieser Sohn derjenige sein würde, der ..., der mir jenen anderen

ersetzen würde. Er würde bald mehr darstellen als jener. Das hoffte ich. Aber dann kam mein anderer Sohn mit seinem Gerede von der Lehrausbildung, von der Verstärkung der Kultur durch die Erziehung, der eigenen Erziehung, keine Ahnung, und von der Lösung der Probleme mit der Erziehung in der Gemeinschaft und davon, dass man Leute dazu ausbilden muss, nachzudenken und den Erfordernissen der Gemeinschaften adäquat nachzukommen, den Problemen und dem allem. Das gefiel mir. Das Zweite überzeugte mich“ sagte er. – „Also vertraute ich“, sagte er, „ich vertraute sehr darauf, denn er würde eine Maloca gründen, er würde Lehrer werden ... und das gefiel mir sehr, das gefiel mir sehr. Und so machte er weiter, weiter mit dem Studium, aber mir wurde nach und nach klar, dass er Stück für Stück aufgab ... oder dass die Ausbildung, die er erhielt, seine Gedanken erdrückte, immer stärker. Vielleicht, auf einmal konnte er sie nicht mehr anders nutzen ... als ob er sie nicht mehr anders deuten könnte. Auf jeden Fall aber begann er, abzuflachen im Alltag ... auf der anderen Seite.

Dann vertraute ich noch immer, denn er arbeitete ja noch mit Euch [in der Organisation], das war meine Hoffnung. Aber im Verlauf der Zeit, sagte man mir, dass es nicht so sei, dass Luis dort mit einer Weißen zusammen war. Noch immer blieb mir –Ha– [der Erzähler lacht] eine letzte Hoffnung“, sagte er – „Es könnte doch ein Gerücht sein. Solange er nicht herkommt und mir das sagt und sie mir vorstellt, werde ich es nicht glauben.“ Und er dachte: – „Wenn es so ist“ – so sagte er – „Wenn es so ist, was soll ich tun?“ Ich dachte dort allein nach, was soll ich denn tun? „Für welches meiner Probleme werden sie die Verantwortung übernehmen? Wie sehr wertschätzen sie mich? Oder bedeute ich ihnen nichts? Das ist die Wahr... das dachte ich, als sie ... als die Leute das herausfanden. Jedenfalls wollte ich dazu was sagen.“ Und die rücksichtsvollen Leute achtsam verfolgten. Und die rücksichtsvollen Leute. – „Aber jedenfalls kam er dort an, und sagte mir, er kam allein und sagte, dass er eine Begleiterin habe und ich glaube das immer noch nicht, weil, es könne doch eine Geschichte sein, die er sich plötzlich ausgedacht hatte. Also behielt ich damals meine Hoffnung noch immer. Aber er kam dorthin und stellte [sie] bloß mir dort vor... Ich sagte: „Nein! Diese Leute haben kein Ziel, kein Ziel. Jedenfalls dachte ich ... schon gut, schon gut.“

VII.3.1.20. „Einen Schullehrer und zugleich Ritualmeister, das hat noch niemand gesehen“

Das sagte er: „Ich fühlte mich sehr schlecht, in Wahrheit fühlte ich mich sehr schlecht, vor Euch allen fühlte ich mich sehr schlecht. Auf einmal konnte ich nicht mehr richtig nachdenken. Oder so: ich dachte viel darüber nach. Ich dachte viel nach. In Wahrheit weiß ich nicht, wer sind sie, wer sie sein werden, wer werden sie sein? Oder wie seht ihr die Lage? Das macht mich traurig. Das macht mich nachdenklich. Andererseits, sagte er, jemand, der seine Sache macht, jemand, von dem sie denken, dass er seine Sache gut macht ... von der man denkt, dass er jene Person ist. Aber wenn sie von dir fortgehen, dann gehen sie zur anderen Seite raus“, sagte er. – „Nein“, sagten sie dann zu ihm, dort sagten sie das zu ihm, – „Nein, das ist kein Problem, das ist allein dein Problem.“ Von allem, indirekt, nicht wahr? – „Aber dasselbe Problem, also das andere Problem, wenn sie die Kinder [in der Schule] aufnehmen. Aber auf jeden Fall will ich weder Lucio noch Luis mehr zuhören [mit dieser Geschichte] von der Erziehung, die die Kultur verstärkt... die Elemente der Gemeinde, die auf dem überlieferten Denken beruhen, ich weiß nicht ... ich will davon nichts hören. Von den beiden will ich nichts hören. Ich will ihnen nicht mehr zuhören. Besser ist es, wenn sie mir nichts sagen und darüber nicht mit mir sprechen. Das sie ihre Dinge dort durchziehen, so. Dieses Ministerium, oder die Abteilung für Indigenen-Erziehung hätte nicht von der Verstärkung der indigenen Erziehung reden sollen, davon hätten sie nicht reden sollen. Das hätte nicht in der ??? geschriebe werden sollen. Wer kann die Erziehung organisieren, wenn nicht unsereins der selbst dort lebt. Wer kann es sonst tun?“ So sagte er mir: – „Wenn Luis das nicht konnte, wie kann das dann jemand, der in Bogotá in einem Büro sitzt? Wie kann er das machen? Es ist besser ... er sollte ... er sollte damit aufhören. Die Bildung sollte plötzlich andersrum gesehen werden. Hier sollte das Gerede aufhören. Auch das Gerede davon, dass die Erziehung der Tradition entspricht. Zu keiner Zeit hat die Erziehung der Tradition entsprochen, zu keiner Zeit. Niemals, denn, wenn sie der Tradition entspräche, dann könnten wir von indigener Erziehung sprechen, das geht schon fünfzehn Jahre so, mehr als fünfzehn Jahre. Wie viele Ritualsänger? Keiner hat einen Lehrer, der traditioneller Sänger ist. Sobald einer soweit ist, gibt er auf. Keiner hat mehr einen Lehrer, der Yuruparí-Zeremonie vorbereiten kann, keiner! Sobald einer das kann, lässt er es sein. Ich würde diese Geschichte annehmen, wenn es wirklich so wäre, wenn das so wäre, würde ich es unterstützen. Aber hier holen die Lehrer die Leute nur weg, in andere Gegenden.“

„Zwei meiner Söhne haben ihre Realität verlassen, aber ich sehe auch ein, dass sie bald in ihrer Realität leben, die mit der gegenwärtigen Welt übereinstimmt, das erkenne ich an.“ Ja ...– also sagte er – „Na

ja, genauso wie es nun geht, wird niemand ... wird niemand zu den Seinen gehen. Niemand. Wenn das nicht mal die Lehrer machen ... was werden dann ihre eigenen Kinder machen?“ Er sagte, –Wie werden seine Schüler sein?“ Er sagte mir: „–Also mich,“ er bezog sich sehr auf mich, „also mich würde das mit Scham erfüllen, Luis von Indigenen-Bildung reden zu sehen, mir wäre das peinlich ... ich würde vor Kummer sterben“ Ha, ha, ha, ha [der Erzähler Luis lacht] – „Ein anderer Sohn hat das Haus auch verlassen. Zwei Söhne sind es, die ... Also ich, ich, von der Erziehung der Söhne will ich immer noch nichts wissen. Er hat die Fünfte auf der Grundschule beendet und soll seine Maloca gründen, er soll machen, was ich sage, nicht, was die sagen. Was ich sage, das hat er zu tun. Wenn ich will, dass er Malocavorsteher wird, dann hat er Malocavorsteher zu sein. Wenn ich will, dass er Sänger wird, dann hat er Sänger zu werden. Das werde ich durchsetzen, das ist in diesem Moment meine Bedingung. Darüber hinaus erkenne ich an, nicht weil ich nicht mit ihnen einverstanden wäre. Ich bin sehr einverstanden mit der Art, wie sie arbeiten, aber ihr Engagement für die Politik der Indigenen-Erziehung ... das sollten sie nicht mittragen, sie sollten anders arbeiten. Denn sie werden sie nicht stärken ... das kriegen sie nicht hin.“

25. Juli 1998, La Pedrera

VIII. Epilog

In dieser Arbeit haben wir einen Weg zurückgelegt, der uns an Heilungen, Mythen, rituellen Formeln, Ereignissen und Begriffen der indigenen Welt entlanggeführt hat. Zum Schluss sind wir bei autobiographischen Erzählungen angekommen, die es uns ermöglicht haben, die Nuancen im Ton des Gesagten nachzuempfinden und gewisse „*Senses of the Self*“ (Steward und Strathern 2000), sowie die Art und Weise, wie die anfänglich untersuchten „Kulturmuster“ gelebt werden, zu erfassen. Die wichtigsten Stationen auf diesem Weg sollen noch einmal hervorgehoben werden.

Die grundlegende Bedeutung von *inau'ké* ist „Mensch“ in Bezug auf die Grundform der Sozialität im Sinne der Yukuna-Matapí. *Inau'ké* setzt eine Form der sozialen Gemeinschaft voraus, in deren Mittelpunkt sich eine Maloca befindet, die laut Viveiros de Castro (1998, S. 469, 471) im Austausch mit anderen Maloca-Gruppen steht. Jede dieser Gruppen wird von einem Schamanen geleitet, der Verbindungen zu anderen Anführern - zu Schamanen, mächtigen Wesen oder Herren von Tieren - herstellt. Dieses Modell einer Sozialität, die beispielsweise die Jagd und die Heiratsverbindungen auf dieselbe Stufe stellt, entspricht einer Beziehung zur Welt, die Descola (1996) als „Animismus“ redefiniert hat. Ich wurde in diese Anschauung miteinbezogen, als meine Yukuna-Freunde der ACIMA-Organisation mich danach fragten, welche Schritte ich hier in der Stadt in Bezug auf ihr Projekt unternommen hätte: „Wie steht es mit der Jagd?“ „Achte auf die kleinen Hindernisse, sie könnten die Beute verscheuchen!“ (Gabriel Yukuna 2006). Hier zeigt sich, dass dieser Animismus auch heutzutage eine ganz alltägliche und reale Art ist, gewisse Ziele fern jeder Art von Mystizismus darzustellen.

Im engeren Sinn bezeichnet das Wort *inau'ké* ein „typisches Mitglied einer Maloca-Gruppe“ oder „spezifische Verhaltensweisen von jemandem, der in einer Maloca-Gemeinschaft lebt“. *Inau'ké* „Mensch, soziales Wesen“ ist ein Begriff, der sich von der sozialen Struktur ableitet. In erster Linie beinhaltet er die Gesamtheit der Blutsverwandten (konsanguinale Verwandte), aber je nach Kontext (im Ritual) kann es den ambivalent bewerteten Affinalen einbeziehen. Jemandem seine Eigenschaft als „Mensch“ abzusprechen (*unka inau'ké* „Unmensch“), bedeutet, ihm den Status einer umgänglichen und achtbaren Person zu entziehen, mit anderen Worten, ihn zu beleidigen. Innerhalb oder außerhalb dieser Klasse, ob man sie nun in Bezug auf das äußere Erscheinungsbild, auf Verhaltensweisen oder Tendenzen zur Soziabilität definiert, gibt es anscheinend keinen linguistischen Terminus, der das „Individuum“ als ein

Wesen an sich, in seiner Singularität, losgelöst von Gruppe oder Spezies, bezeichnet. Was dieser Singularität am nächsten kommt, wäre der Begriff „Körper“ *napona*, wobei allerdings die Bestimmung, um welche Art von Körper es sich handelt, keine Schwierigkeiten bereitet, da in den Kulturen des Amazonas-Tieflandes der Körper das Symbol der sozialen Identität *par excellence* darstellt, wie Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro (1979) und auch Turner (1995) andeuten.

Jedes Mitglied der Yukuna-Matapí-Gesellschaft ist sozusagen das Produkt eines konstruktiven Prozesses, bei dem unter Einhaltung gewisser Vorschriften und dem Einfluss eines Schamanen pflanzliche und tierische Elemente des Umfelds aufgenommen und zu Schmuck verarbeitet (Federkronen für Männer oder Siebe für Frauen) ins Einweihungsritual eingefügt werden. Die Vermittlung des Schamanen bei dieser Art von *collage* bewirkt die Entstehung des „Körpers“ *napona* (*pona* - die Rinde, aus der die Gewänder für Rituale hergestellt werden). Dieser Körper wird belebt durch ein vital-energetisches Prinzip *ojimi*, das sich im Besitz einer jeden Gruppe befindet, und durch das „pensamiento“ *ripechu*, das der Schamane in gewisse Organe verpflanzt, um auf diese Weise zumindest einigen Personen zu ermöglichen, den Rang einer vollen Person zu erreichen. Für die Männer stellt das offensichtliche Initiationsritual den Moment dar, in dem der Körper seine Vervollständigung erreicht. Zugleich wird die direkte Verbindung zu den Vorfahren hergestellt, die die jeweiligen Identitäten als „Arbeiter“, Sänger, Schamane oder Herr einer Maloca verleihen. In ihrem „privaten“ Yuruparí-Ritual wird die Identität der Frauen verliehen: Maloca-Vorsteherin, Nahrungsherrin, Sängerin oder Herrin der Keramik.

Dank besonderer Verhaltensregeln (zum Beispiel von Einschränkungen in der Ernährung, die Eltern einhalten müssen) und schamanischer Eingriffe erscheint die Yukuna-Matapí-Gruppe als Schöpfer ihrer Mitglieder. Der „Körper“ des Neugeborenen muss geschützt werden, damit der Kontakt mit dem „pensamiento“, das ihm noch nicht innewohnt, erhalten bleibt. Gewisse Organe haben ihren Ursprung im „pensamiento“ der Gruppe, der die Mutter angehört, andere in der des Vaters. Geistige und emotionale Dynamik stellen die konkretesten Ausdrucksformen des „pensamiento“ dar (an dieser Stelle fallen *(ri)pechu* und das *shinan* der Shipibo zusammen, siehe Illius 1992, 100). Die gewaltige Stimme des Schamanen in seinen Anrufungen schöpft ihre Kraft aus dem „pensamiento“, das im „Herzen“ angesiedelt ist (hier entspricht *(ri)pechu* dem Begriff *vani* bei den Candoshi, siehe Surrallés 2003, S. 227). Während der Ausführung von Ritualen zeigt die Bewegung gewisser Schmuckelemente die Eigenschaften des „pensamiento“ des Sängers an. Die „Inspiration“ des Sängers hat ihren

Ursprung in seiner Verbindung mit dem „pensamiento“ des ursprünglichen Herrn des Rituals. In der räumlichen Dimension entstehen Bündnisse mit mächtigen Wesen, die die Welt durch ihr „pensamiento“ kontrollieren, beispielsweise, wenn der Herr der angebauten Pflanzen angefleht wird, er möge das entsprechende „pensamiento“ in die Welt senden. Die Schamanen bewirken, dass das „pensamiento“ eintrifft, andauert und das Netz von Nahrungsbeschaffung, Sozialität und geistigem Leben durchdringt.

In der Kamejeya-Sprache erscheint der Ausdruck *yawi chu* „im [Körper des] Jaguar“, in Bezug auf den Schamanen, der sein „pensamiento“ durch dieses Tier aussendet. Die abgeleitete Form *lawichú* „Zauberkraft“ bezieht sich auf die Kenntnis und die Macht des Schamanen. Der Ausdruck *ripechu* bezeichnet jede Art von „pensamiento“, das in seiner Allgemeinheit und Einheitlichkeit die Form *pechuji* - die allgemeine schamanische Kraft, die den Raum durchdringt und Leben schafft - annimmt. Ich vermute, dass die beiden erwähnten Ausdrücke die Wurzel *pe-* enthalten, die untrennbar mit dem Lokativ *-chu* „in“ verbunden ist. Beide Elemente finden sich nach erfolgtem Lautwandel (p > h) als *je-* in dem Namen *Je'chú* (Aussprache: [he'chú]) wieder, dem obersten Gott der Kamejeya (Schauer 2001, S. 18) und Herrn der „Feste“. Sollte sich diese Hypothese als richtig herausstellen, so käme dadurch eines der allgemeinen kulturellen Merkmale der Region zum Ausdruck: im Falle der Barasana bedeutet *he* die Macht der Welt des Ursprungs, die in Ritualen, Träumen, Krankheit, Fortpflanzung und Tod zum Ausdruck kommt, und die in den Yuruparí-Instrumenten vergegenständlicht ist (Hugh-Jones 1979, S. 246). Für die Makuna befindet sich *he* in allem Lebendigen sowie auch in den Yuruparí-Instrumenten (Århem 1982, S. 76; Århem et al. 2004, S. 89).

Die Untersuchung des Ausdrucks „*ripechu*“ (Idee /Emotion) hat bewiesen, dass dieser Begriff eine strategische Rolle für das Verständnis der symbolischen Verbindungen auf verschiedenen Ebenen spielt: dem geistigen und emotionalen Leben, dem Wissen der Vergegenständlichung und der Dynamik von Fähigkeiten und Wissen im Körper, den rituellen Identitäten, den schamanischen Ideen und sogar den Kräften, die die Dynamik der Welt bestimmen. Die gemeinsame Basis dieser Phänomene weist auf eine Idee der Intentionalität hin (siehe Viveiros de Castro 1998, S. 471) als dem Grundprinzip der Wesenheit in diesen Kosmologien. Bei diesem Modell handelt es sich weniger um irgendeine Art von „Bewusstsein“, als vielmehr um eine Kraft, die einen Körper eingliedert und seine Tendenzen „im Jaguar“, „in der Schlange“, oder „im rituellen Umgang“ einbindet. Auf diese Weise durchquert man die Welt und nimmt die Absichten der Anderen vorzeitig wahr, auch

wenn es sich um Angriffe handelt. Diese Empfindlichkeiten, Intuitionen und die Urheberschaft werden auf die Konstruktion der Yukuna-Matapí Person projiziert (Fericgla 1998, S. 47), dem Beschützen des Neugeborenen, den Strategien, dem Dilemma zwischen essen und gegessen werden zu entgehen, dem Erwerb von Wissen und Macht, der Vision-Aktion (gleich der „Sicht des Herzens“ bei Surallés 2003, S. 259) und dem Zelebrieren von Ritualen, die den Abstand zwischen Person und Gruppe und zwischen Gegenwart und Vergangenheit verringern sollen (Seeger 1989, S. 132). Der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung-Emotion-Vorstellung-Handlung bei den Yukuna-Matapí ist vergleichbar mit dem bei den Candoschi (Surallés 2003, S.13) und geht aus den Gesichtspunkten oder Perspektiven von diesen verschiedenen Körpern (Viveiros de Castro 1998, S. 471) und den Verbindungen zwischen diesen Teilen und anderen Körpern hervor (Bird-David 1999, S. 73).

Laut Hammen (1992, 120) stellt für die Yukuna der klimatische und biologische Zyklus, der in ihrem Umfeld als „Weltordnung“ verstanden wird, das Fundament und - für einige Schamanen - zugleich das Resultat der Ausführung des jährlichen Zyklus der Rituale dar. Die Realisierung der individuellen rituellen Identitäten trägt zur Ordnung des Kosmos und zugleich zur Aufrechterhaltung des sozialen Lebens in moralischer und affektiver Hinsicht bei: „.... die Zauberei, die Gesänge und die Rituale, die – nach Aussage von Chápune [Schamane der Yukuna] – die Art darstellen, die Welt zu ordnen um „gut zu leben“ (Hammen 1992, S. 137). Die Mythen und das Vokabular der Rollen und Emotionen, die wir analysiert haben, zeigt, dass die Hauptmerkmale der Rolle des *ne'wakana*, des Herrn der Maloca und Anführer der Yukuna-Matapí, ein Maximum an Selbstkontrolle (Ertragen von Hunger und Schlafbedürfnis, Widerstand gegen eigene Impulse – Robayo 2003, S. 214) und Großzügigkeit (Gastfreundlichkeit, Freigebigkeit) sind. In der Maloca wird diese Rolle durch die des *mari'chú* ergänzt, des Schamanen, der überwacht, anklagt und beschützt, der seinerseits kämpferisch und zurückhaltend ist (siehe E. Reichel 1987 in Bezug auf die gegenseitige Ergänzung von Herr der Maloca und Schamane). Um eine dieser beiden Rollen ausüben zu können, muss eine Person einen langen Weg der Entsagung und Unterwerfung zurücklegen, auf dem es sie das Leben kosten kann, wenn sie einem Wunsch oder einer Versuchung nicht standhalten kann.

Die autobiographischen Erzählungen, die wir analysiert haben, zeigen, dass die Yukuna-Matapí ihr Leben danach beurteilen, welche Fortschritte und/oder Rückfälle sie in diesem Prozess, der auf die Ausübung ihrer rituellen Identität ausgerichtet ist, in Bezug auf die Beherrschung ihres eigenen Körpers erreicht bzw. erlitten haben. Die Beschränkungen in

Bezug auf die Nahrung, das Fasten und die Isolierung gelten als Grundprinzipien des Lernprozesses. Die Spezialisten für Rituale verwenden den Ausdruck *wajákaje* „sich kasteien“, wenn sie von diesen Prinzipien sprechen. Demzufolge, und die meisten hier zitierten autobiographischen Erzählungen beweisen es, wird das Leben eines Yukuna-Matapí nach dem größeren oder kleineren Abstand im Prozess des sich Annäherns zwischen Körper und ritueller Identität beurteilt. Als mir Gabriel Yukuna im April 2007 sein entzündetes Knie zeigte, behauptete er, es handele sich um einen Pfeil des mächtigen Ahnen. Er, der die Ausbildung zum Schamanen durchgemacht hat und sich zugleich der Herausforderung gestellt hat, Präsident der ACIMA zu sein, erzählte mir: „Sie [die mächtigen Ahnen] sind erzürnt, weil ich dieses Territorium verlassen habe. Und ich werde, ebenfalls gegen ihren Willen, heute Abend gegorenes Zuckerrohrbier trinken und gegen Ende des Monats dem Yuruparí-Ritual beiwohnen.“

Wenn jemand diesen ‚Abstand‘ erwähnt, um Bemühungen in Richtung kollektiver Ideale zu zeigen, können wir den Bezug zur Haltung in den rituellen Formeln herstellen. Wenn sich zwei Malocavorsteher formell ansprechen, stellt sich jeder der beiden aus einer untergebenen Position dar: „von unten ankommend“, das heisst achtsam und folgend, bereit, dem Anderen gegenüber Opfer zu bringen. Von diesem Standpunkt aus erkennt man ein Ideal der Sozialität und baut es auf, was in der Formel zur Identifikation der beiden Sprecher beschlossen wird: *inajló* „man [macht das] für sich“. „Der Körper und die Identität gelten für den Einzelnen als ein Bereich, in dem der Kampf zwischen Idealen und Kräften übermenschlicher Wesen, Geschehnissen und persönlichen Entscheidungen ausgetragen wird; der Körper ist ein Ort, an dem Disziplinarübungen ausgeführt werden, um das moralische *Self* aufzubauen“ (Asad 1993, S. 63); in genau diesem Sinn behaupten die Ritual-Spezialisten, dass ihre Ausführung ein „sich Kasteien“ bedeutet.

Der Yukuna-Matapí in seiner Eigenschaft als soziale Person ist vergleichbar mit der Charakterisierung, die Conklin und Morgan (1992) für die Wari' des brasilianischen Amazonasgebietes aufstellen. Man könnte für die Kamejeya-Sprecher behaupten, dass der Aufbau ihres Körpers und die Interaktionen, an denen sie teilnehmen, eine Erfahrung des „Ich“ eines „relationalen“ Typs begünstigen, wo Abhängigkeiten und soziale Verflechtungen sowie die Unterwerfung unter moralische Vorschriften im Vordergrund stehen. Dies beweisen die Passagen in den Autobiographien, in denen sich die Urheberschaft des Sprechers auflöst. Seine Intentionalität und die Folgen seines Handelns verschwinden hinter dem Sinn und der Verantwortung, die die Verwandten übernehmen. Im Gegensatz dazu würde eine Person-*Self*

in einem Rahmen, in dem der Körper als autonome biologische Singularität gewertet wird und in dem Unabhängigkeit und Individualismus gefördert werden – ein uns bekanntes Modell –, eine „egozentrische“ Erfahrung (op. cit. 1992, S. 659) befürworten, bei der die Innenwelt jedes Einzelnen und seine Rechte im Vordergrund stehen, während die sozialen Bande fern und unscharf erscheinen.

Ein alltäglicher Ausdruck, der die Vorrangstellung des kollektiven Empfindens im Leben der Kamejeya anzeigt, ist die Bezeichnung eines Menschen als *ma'kerú* „knauserig“/„egoistisch“, weil er nicht die allgemeine Erwartung erfüllt, seine Besitztümer mit anderen zu teilen, wenn man ihn darum bittet. In Bezug auf Nahrungsmittel widerspricht *ma'kerú* dem Lebensstil in der Gemeinschaft (ebenso wie es Hugh-Jones (1996, S. 126) für die Nahrung unter den Barasana erwähnt). Das ideale Verhalten unter „Menschen“ bedeutet Großzügigkeit und Zurückweisung jeglichen Individualismus: jeder Besucher wird aufgenommen, alles wird geteilt: Wohnraum, Konsumgüter, Instrumente und sogar der Zugang zu Familienmitgliedern (man sagt zum Beispiel, dass ein Vater mit einem Lieblingssohn oder einer Lieblingstochter „knausert“, wenn er anderen Personen den Umgang mit ihnen nicht erlaubt).

Für die Yukuna-Matapí besteht in Bezug auf die Person *inau'ké* eine moralische Abstufung, der zugleich eine Skala des Ansehens entspricht. Der Ausgangspunkt oder „neutrale“ Punkt ist die Erfüllung häuslicher Pflichten und der Regeln des Zusammenlebens. Von da an steigert sich die Wertschätzung, sobald es sich um die Ausübung der verschiedenen Aktivitäten, die mit der Tradition der Rituale im Zusammenhang stehen, handelt. Im negativen Sinn wird ein Mitglied der Gruppe, das zwar befähigt und berechtigt ist Schamane oder Interpret eines Rituals zu werden, aber nicht in die Lehre geht oder diese Aktivitäten nicht ausübt, als „wertloser“ oder „elender“ Mensch, *wejapuni*, angesehen. Wer dagegen einem niedrigeren Stand angehört und zwar von Geburt aus nicht dazu berechtigt ist, aber trotzdem lernt, Rituale zu zelebrieren oder Heilungen vorzunehmen, erreicht dennoch soziale Anerkennung und kann durch Verhandlungen oder Bündnisse die Anerkennung seiner Nachkommen als „ehrbare“ Personen erwirken.

Der Wettbewerb um Macht und Ansehen wird auf dem Gebiet der öffentlichen Handhabung der Rituale ausgetragen (Århem 1982, S. 89). Die Kenntnis und die richtige Anwendung von Mythen, Ritualen und Schamanismus (in ihrer Bedeutung als Inhalte und Fähigkeiten des „pensamiento“ *ripechu*) sind Vorbedingung und Resultat des „Mensch“-seins (*inau'ké*). Der Aufbau von *inau'ké*, seine Inhalte und Praktiken, die der Gruppe und ihren Mitgliedern den

Sinn des Lebens in der Welt deuten, ist laut Geertz (1983) Teil ihrer „Religion“. Wie wir bereits sahen, erlangen diese Bedeutungen jedoch ihren wirklichen und materiellen Charakter erst mit Hilfe von Strategien, Verknüpfungen von Macht, Spannungen und dem Wettbewerb zwischen Personen, Geschlechtern (siehe J. Jackson 1991) und Gruppen. Wenn wir den Komplex, den *inau'ké* und *ripechu* bilden, als „Person-Wissen“ interpretieren, so ist diese Gesamtheit immer mit einem soziopolitischen und historischen Projekt verbunden (Asad 1993, S. 36), das gewisse Identitäten und Wahrheiten fördert, andere dagegen ablehnt oder verbirgt.

Eine Analyse der autobiographischen Erzählungen lässt Spannungen zwischen einzelnen Modellen des Begriffs „Person-Wissen“ erkennen, die als ein Resultat des Kontaktes der Kulturen interpretiert werden könnten. Ein erster Typ entspricht einer essentialistischen Einstellung (Fischer 1999) von Kultur und Körper, nach der sowohl die eine als auch der andere einzigartig sind und durch ihren Ursprung und gemeinsame Prinzipien für immer voneinander abhängen: „Wir werden nie erreichen so wie die Weißen zu schreiben, denn das ist ihre Kultur! Wir können es nicht so weit bringen wie sie, es ihnen gleich tun, so wie sie. Wir können nicht... Unser ganzes Leben lang werden wir so bleiben, weiter haben wir es nicht gebracht“ (Kap. VII). Diese Auffassung von sich selbst entspricht genau den Normen der ererbten Kultur. In sie wird mit Hilfe von sozialisierenden Übungen und Moralpredigten der Schamanen eingewiesen.

Die Ansichten, die sich in den Autobiographien vom Essentialismus distanzieren, besagen, dass die körperlichen Anlagen tatsächlich ererbt sind (die „Intelligenz“, die Anlage des „pensamiento“), dass man aber in der Gegend, in der man sich angesiedelt hat, durchaus leben kann, auch wenn sie sich in einiger Entfernung vom Geburtsort befindet. Wichtig ist nur, die jedem Ort eigenen Gesetze zu befolgen. „...*dort verbringe ich zwei oder drei Monate, ich bin also nicht bei ihnen [Vater und Großväter], das heißt, ihr schamanischer Einfluss kann mich nicht erreichen, denn ich bin..., denn ich bin an einem anderen Raum[Welt]...*“ (Kap. VII). Der Kamejeya-Körper hat seine eigene Struktur, er folgt dem Vorbild der Vorfahren, aber seine Bindung an das Territorium kann konjunkturbedingt ausgelegt werden. Sie ist nicht wesentlich. Wir haben gesehen, dass für einen der befragten Schamanen das „Vorführen“ des Neugeborenen vor die Herren des Territoriums ein ambivalentes Motiv war, denn diese konnten das Kind beschützen oder sich ihm gegenüber feindselig verhalten. Diese Beobachtung, die sich vom unvorhersehbaren Charakter der Menschen ableitet, lässt vermuten, dass das *Self*, noch bevor es sich direkt durch die Bande des Territoriums ausbildet,

wie es Århem (1998) annimmt, sich in erster Linie in den Netzen von Schamanen, sei es von Beschützern der Gruppe, von Feinden oder den Herren des Waldes oder der Flüsse befindet. Dies scheint eine der Schwachstellen der essentialistischen Auffassung zu sein, nach der Körper, Kultur und Territorium eine Einheit bilden. Diese Kette wird unterbrochen, wenn der Körper das eigene Territorium verlässt und die „Welt des Weißen“ entdeckt, wo er geringeren Erfordernissen und moralischen Bewertungen, die mit der Intentionalität mächtiger Wesen in Verbindung stehen, ausgesetzt ist.

Die zweite Anschauung vertritt der letzte der Befragten. Er ist der Meinung, dass weder das körperliche Erbe, noch die rituelle Identität, noch das Territorium eine absolute Referenz darstellen; die Moralkodexe der beiden Kulturen werden kaum und nur unwesentlich in Betracht gezogen. Für ihn ist die Analyse der momentanen Situation entscheidend, ebenso wichtig ist es, eine Strategie des Handelns zu entwickeln (siehe Todorov (1987, S. 135) in Bezug auf ein vergleichbares Beispiel für den essentialistisch-pragmatischen Unterschied im Verhalten von Moctezuma und Cortés). Wenn Asad (1993) den Wechsel eines Typs des europäischen prämodernen *Self*, so wie es vor der Renaissance existiert haben mag, beschreibt, so können wir es folgendermaßen umschreiben: es geht nicht mehr darum, dem Identitätsmodell der Vorfahren zu folgen, und auch nicht darum, sich Verhaltensmaßregeln und Inhalte anzueignen, „indem man jegliche Distanz zwischen äußerem Verhalten und innerer Motivation, zwischen sozialen Riten und individuellen Gefühlen auslöscht ...“ (Asad op.cit., S. 64) „...das *Self* hing jetzt [in der Renaissance] von der Wahrung einer moralischen Distanz zwischen öffentlichen Formen und privaten Gedanken und Gefühlen ab“ (Asad op.cit., S. 67).

Letztere Auffassung spiegelt sich in der wiederholten Strategie des Erzählers wider, der versucht, sich von seinem Vater, dem Herrn der Maloca, unabhängig zu machen, der ihn drängt, sein Erbe anzutreten und rituelle Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Aber Luis passt seine Interessen den wechselnden Lebensbedingungen an: zu einem gewissen Zeitpunkt unterwirft er sich dem Initiationszeremoniell und steht den Ritualen vor, zu einem anderen verlässt er die Maloca und beginnt ein abenteuerliches Leben in den Minen. Danach kehrt er zurück, unterzieht sich einer Heilung und bereitet sich auf den Lehrberuf und die Rolle des rituellen Anführers vor. Schließlich verzichtet er auf die doppelte Funktion als Lehrer und Spezialist für Rituale und entscheidet sich für eine Führungsrolle in der Organisation. Er versteht es, mit den verschiedenen Möglichkeiten und Machtverhältnissen strategisch umzugehen: auf geschickte Art und Weise gehorcht er seinem Vater oder geht ihm aus dem

Weg. Schließlich erreicht er die Unterstützung der traditionellen Anführer der Organisation, die den Vater ausschalten. So herausfordernd und bedrohlich seine Lage auch gewesen sein mag, erzählt er die verschiedenen Etappen doch immer lachend. In keinem Fall lässt er Zweifel darüber aufkommen, welche einerseits seine eigenen Absichten und andererseits die seines Vaters waren. Seiner Meinung nach war die Tatsache, eine nicht-indigene Frau geheiratet zu haben, das heißt eine Frau, die sich weder um die Pflanzungen noch um die Maloca kümmern würde, ein äußerst radikaler Akt der Unabhängigkeit; ein Entschluss, der die Erwartungen seines Vaters zunichte machte.

In einer der autobiographischen Erzählungen wurde erwähnt, dass die traditionellen Anführer der Organisation ACIMA darauf aufmerksam gemacht haben, dass einige der jungen Repräsentanten in erster Linie die Interessen des Kollektivs vertreten, während andere ihren persönlichen Belangen den Vorrang geben. Trotzdem ermöglichen sie den Einen wie den Anderen ihre Arbeit weiterhin auszuüben. Obwohl diese Stammesältesten die essentialistische Position vertreten, sehen sie sich mit den wirtschaftlichen, schulischen, medizinischen, kulturellen und politischen Möglichkeiten, die von außen kommen, konfrontiert und sind daher gezwungen, Zugeständnisse zu machen und ihre Gewohnheiten der Umwelt anzupassen. Der Lernprozess, den die jungen Repräsentanten unter der Leitung von außenstehenden Helfern durchlaufen, ist Ursache für Neuinterpretationen und Annäherungen zwischen den beiden Weltbildern und den beiden Arten, soziale Personen und die Interaktion zwischen diesen Personen aufzubauen. Die Überlegungen der befragten Indigenen gehen von beiden Perspektiven aus, aber auch die Debatten und Machtkämpfe innerhalb der der ACIMA angehörigen Siedlungen haben sich gezwungen gefühlt, Kompromisse einzugehen. Und die jungen Repräsentanten - zugleich Abiturienten, Sänger und Schamanen – sehen sich vor die Aufgabe gestellt, eine einflussreiche Rolle zu übernehmen.

Endnoten

Zu I. Prolog

¹ Mamurá, Puerto Libre, Puerto Nuevo, Guacayá, Oeiyacá, Puerto Guayabo und Puerto Lago (Mitteilung von Juan Tanimuka, 2005)

² Das ist die gemeinsame, auf Tupí beruhende Sprache, die früher von den Brasilianern in dieser Gegend gesprochen wurde.

³ Nach Reichel, E. (1997) handelt es sich um den irokesisch-drawidischen Typ, in dessen Terminologie die älteren von den jüngeren Verwandten unterschieden werden. Die Generation des Egos teilt sich in zwei Kategorien, erstens in die der „Brüder“, die die Söhne und Töchter der Brüder der Mutter und die Söhne und Töchter der Brüder des Vaters einschließen, und zweitens in die der „Vettern“, den sogenannten „Kreuzvettern“. Die Heiratsvorschriften ziehen bestimmte Verbindungen vor und ihnen zufolge ist die ideale Verbindung eine zwischen Kreuzvettern bzw. –basen (vgl. die Liste der Verwandtschaftsbeziehungen bei Reichel, E. 1997, S. 64).

⁴ Das Wort stammt aus dem Griechischen und wird in der Linguistik benutzt, um solche Ausdrücke zu bezeichnen, die nur in der Gesprächssituation einen Sinn bekommen, z. B. „ich“ bezieht sich auf die Person, die dieses Wort ausspricht, und wer es hört ist ein mögliches „du“, oder: die Wörter „hier“ und „jetzt“ beschreiben den Ort und den Moment, in dem sie ausgesprochen werden (Lyons 1980, S. 261).

Zu II. Der Ursprung des Körpers, der Spezies und der Gruppen bei den Yukuna-Matapí

¹ Ein Satz der Heilung der Babies, wenn der Schamane gleichzeitig an das Kind denkt:

Kari naponá nakiyá rijipaká .

Kari Körper 3^a.P pl.-Sohn 3erP.s. -waschen-abgeschlossener Prozess

[der Schamane] wäscht den Körper von *Kari*.

Arturo Yukuna (2004)

2 *nupanáji*: mütterliche Hitze während der Schwangerschaft (ACIMA 2002)

kanupá: Schwangerschaft (ACIMA 2002) (wörtlich: ka-nupá: mit-Hitze)

nupami s. *rinupami*: Folge des Nichteinhaltens einer traditionell vorgeschriebenen Diät (ACIMA 2002)

Nupa-mi (weibliche Hitze der Schwangerschafts-Trennung) übersteigerte Hitze während der Schwangerschaft.

³ In den Trauergesprächen sind die Ñamatus mitschuldig an dem Tod der Verstorbenen:

Wekha inau'ke, inau'ke yani

Wir sind Leute, wir sind Söhne der Leute

Nulake: kaja iná chi'na iná jaló.

Enkel: gleich wie unser Vater und unsere Mutter

I'makake i'maka Ñama'tuna

So sind die Ñamatus.

Rikha nakoje

Darin,

Eja'wá kapichatajé kapichataka iná chi'na

Die Welt wird unsere Eltern vernichten.

Iná liya penaje i'mari iná yui.

Dort lässt man sein Leben.

Arturo Yukuna (2003)

⁴ In der Kamejeya Sprache *marimá*: eine Art Stoff aus einer Baumrinde.

⁵ Van der Hammen (1992, S. 155) erwähnt, dass *Kanumá* seinen Penis verlor und dann von seinem Schwiegervater einen bekam, der aus der Pflanze „wild“-*ñame* gemacht war.

⁶ Über den Bambero erzählt Arturo Yukuna (2003) einen Teil des Mythos von Karipulakena, in dem dieser Beschützer im Haus einer Gruppe von Vaupés auftaucht:

Kaipulakena. Sie kamen an und einige Gruppen von Leuten, Großeltern von den Tukano, kamen an. Ja. An deren Tür, der Tür der Maloca, da gab es, wie soll ich dir das sagen, wir sagen *kuayó chinári'kana*, so kann man es sagen, *madre monte* [grosses Waldwesen –wörtlich „Mutter des Waldes“]

Unmengen an *madre monte*. *Kuayó chinári'kana* ist wie *kuayo'ka*, sagen wir, *madre monte* sagen die Weißen. Sie kommen aus demselben Land wie *Ñamatu*. Von dieser Erde, die sich verwandelt hat, *kuayoká*. Sie war wie ein Türhüter für sie. Oder wie ein Aufpasser, wie von den Weißen. Er hat aufgepasst, woher die Leute kommen. Und als sie kamen, hat er geguckt. Er sagte: es kommen Leute. Wenn er sagte: es kommen Leute, sind sie aus der Maloca geflüchtet.
(Arturo Yukuna 2003)

⁷ Das Gefieder, aber auch die anderen rituellen Gegenstände, haben ihr „pensamiento“, ihren Geist, das schamanische Wissen, das mit dem entsprechenden „Meister“ umgeht und es ermöglicht, dass jene Yukuna, die diesen Meister kennen, ihn anrufen und dem Gefieder, das sie zusammenstecken, Leben geben:

Als *Majnorí* [der Sohn des Mondes und aus Gründen, die wir später erklären, der Meister dieses Instrumentes] anfang [die Krone] aus der Fliege, aus Kleinem und aus dem Schmetterling zu weben und dafür Schächtelchen aus *pui*- Blättern [herzustellen], da fing die Geschicklichkeit an ... [In der Schule der Gemeinschaft] lehren sie den Kindern schöne Handarbeiten, damit sie lernen, Federn für den Tanz zusammenzustecken. Und dann haben sie [die wirklichen] Federn und wenn sie die in den alten geweihten Kasten legen, dann bleiben sie da, aber damit sie lange halten, werden sie „geheilt“ ... dann wird eine Heilung durchgeführt, oder ... alle diese Schachteln mit Federn, die im *yurujimi* sind. Du holst dieses „pensamiento“ und fügst es der Sperber-Feder bei ... du bringst das und heftest es an und dann kannst du es nicht mehr anfassen.

(Rodrigo Yukuna 2003)

⁸ Wir haben zu Beginn des Kapitels bereits gesehen, was in dem soziolinguistischen Workshop in La Pedrera passiert. Die Behauptung von der Existenz des schamanischen Inneren stimmt überein mit der Schilderung des Schamanenkörpers, die der Schamane hier präsentiert.

⁹ Ein anderer Mythos der Yukuna, der Mythos vom Wurm (E. Reichel 1987), zeigt, wie diese Persönlichkeit das „pensamiento“ der kultivierten Pflanzen mit sich hoch in den Himmel nimmt. In dieser Erzählung wird deutlich, dass dieser Held jedes Jahr während der Tag- und Nachtgleiche des Sommers wieder auf unsere Erde zurückkehrt (als *Corona borealis*). Von jenem Helden müssen die Schamanen mit ihren Ritualen die Heilung der Yucapflanzen erlangen, ohne die jene in der nächsten Saison als giftige Pflanzen auftauchen würden und Krankheiten verursachen (E. Reichel 1987:206). Dies verdeutlicht, dass sich die schamanische Konzeption vom

„pensamiento“ der kultivierten Pflanzen“ nicht allein auf den Aspekt der Fruchtbarkeit beschränkt, der im Kari-Mythos von Bedeutung ist.

¹⁰ *Wenaji* bedeutet Gewebe, Netz, im Sinne eines Werkzeugs der Fischerei (Schauer 2001:64)

¹¹ Nach Arturo macht das „pensamiento“, das im rituellen Federschmuck steckt, das „Netz“ unsichtbar – dies im Widerspruch zu den zuvor wiedergegebenen Behauptungen, dass die Bewegung derselben Schmuckfedern die Bewegung des „pensamiento“ des Sängers widerspiegelt.

¹² *riwajwé jero'ókó* v.r. ersticken, (sich die Atmung abstellen), wörtl. „sich das Herz herausreißen“

ej. *Nuwajwé jero'ó awiyó kawitákale kajrú.*

(ich-Herz herausreißen Flugzeug wackeln-Grund viel

Mein Atem hat sich unterbrochen, weil das Flugzeug so wackelig war“

(Analyse nach einem Beispiel von Schauer 2001: 61)

¹³ Arturo Yukuna, der uns die Erzählung und Erklärungen verschaffte, gehört zur Gruppe von Puerto Guayabo, die sich durch eine besondere Aussprache des Yukuna-Idioms auszeichnet. Diese wird von den anderen Yukuna sprechenden Leuten in Frage gestellt. Vielleicht kommt die besondere Form des Wortes *ochiri* daher. Einfluss hat auch die häufige Wortwiederholung der Zaubersprüche des Einprägens und der Ästhetik wegen, unter Einfügung besonderer Anfangslaute (vgl. die Erläuterungen von van der Hammen 1992). Der Vokal „o“ am Ende des Wortes *ochirio* mag daher kommen, ein weiterer Unterschied zur Form *osimi*, die andere Autoren benutzen.

¹⁴ Die vorbeugenden Maßnahmen und Heilzeremonien, die die Yukuna dem Körper angedeihen lassen, haben als Bezugspunkt den *Kari*-Körper (vgl. Anmerkung 1), das mächtige Wesen, das *Je'chú* den Yukuna zum Vorbild gibt.

Zu III. Die Heilung des Babies (Fötus, Neugeborene, Säugling oder Kind)

¹ Dieses Stückchen aus dem Text (auf Yukuna und Spanisch lernen, S. 40 f.) enthält drei Absätze in der Kamejeya-Sprache, aber nur zwei davon sind auf Spanisch wiedergegeben. Ich übertrage sie und gebe sie Stück für Stück, durch Schrägstrich geteilt, wörtlich wieder. Wenn nötig, werde ich meine eigene freie Übersetzung am Ende in eckigen Klammern hinzufügen.

Keyapejé *pechuji* apu [Titel des Abschnitts, im Original nicht übersetzt]

/Vielfalt/„pensamiento“/anderes/

Welches sind die Wege des „Pensamiento“ für das herkömmliche Umgehen mit der Welt [andere Erscheinungsformen des „Pensamiento“]

Juninuma eyá a'jné la'rú aphú ejená, ma'ri eyá unká *pechuji* ja'pala ñake ri'makále.

//Wassermündung/seit/dort/ Papagei/ Loch/ bis zum /dies/seit/ nicht/„pensamiento“/ gehen-neg./ weshalb / 3. Pers.-Sein Absicht//

Es kommt vom Meer den Amazonas entlang, um den Fluss Caquetá hinaufzusteigen bis zum Wasserfall des Araracuara“.

[Von der Tür des Wassers bis zum Nest des Papageis, von dort kann das „pensamiento“ nicht kommen, weil es so ist.]

Eyá Apapu chuwa, rinumayá a'jné yapiyá numaje, rejená wajló *lawichú* apú tajnó.

//Von/ Apaporis/ durch/ 3. Pers. Mund-?/ dort/ Yapiyá/ Flussmündung/ bis/ 1. Person. Plural Dativ/ Zauberei/ andere/ aufhört//

Von dort, wo der Apaporis vorbeifließt durch die Mündung des Yapiyá, bis die Zauberei der Anderen aufhört.

Eyá Ejá chuwá rinumaya a'jné mamú jeñoka'ló ejena, marejena phiyuké inauké chi'narikanajijló. *Rimaná* tajnó,

Von/ Mirití/ durch/ 3. Person-Mündung/ dort/ Sábalo-Fisch/Wasserfall/ bis/dorthin/ bis/ alt/ Leute/Vorfahren/ abstrakt-Dativ/ 3. Person-Gebet/ vollenden//

Dann kommt er durch den Mirití rein bis rauf zum Wasserfall des Tequendama. Bis dort geht die Grenze der Vorfahren der Völker, wo das Gebet zu Ende ist.

[Von der Mündung des Mirití bis zum Wasserfall des Tequendama, dort endet das Gebet der Vorfahren der Leute.]

Maare eyá kamejéyajló kéchami upichia ja'paño a'jná Ejá pómeje,

//Da/seit/kamejeya-Dativ/wenn/Upichía/entlang-Präsens/dort/Mirití/Quelle/

“Aber für die Kamejeya und die Upichía geht es weiter bis zum Geburtsort/Quelle des Flusses

[Von hier aus gehen die Yukuna und die Matapí bis zum Kopfende des Mirití]

nachi' ná ñakajeja ri' makálé.

//3. Person Plural-Vorfahren/Siedlungsort/3. Person-sein-Begründung//

Denn das ist das Haus ihrer Ahnen.

² Nach dem Bericht von Cayón (2001) in Puerto Castaño am Mirití wurde 1997 eine (Tote) im Inneren eines Stammes gefunden. Erklärt wurde dies als ein Angriff einer Boa, die die Herrin jener Fische gewesen sei, mit der die Tote sexuelle Beziehungen unterhalten habe. Der Fundort gehörte zum beschriebenen Weg der Heilung des Babies. Wenn der Schamane dort vorbeikommt, „verschließt“ er diesen Weg.

³ Diese Sichtweise offenbart einerseits den Einfluss der Croquis auf den Kreis der Forscher, die den jahreszeitlichen und rituellen Kalender vorgestellt haben. Andererseits ist es eine Art Bastelei, die das eigene Wissen über den Kosmos bildlich darstellt. Heraus kommt dabei eine weitere Interpretation des Symbolismus, der das Ovalhaus durchzieht, sich auf einige mythische Erzählungen stützt und auf den Umgang mit dem Raum, der sich in den Ritualen ausdrückt.

⁴ Hammen (1992) zeigt, dass für die Yukuna gilt „man ist, was man isst“. Isofern verursachen die Beziehungen zu den Wesen, die aufgegessen werden, ein Problem der „sozialen“ Identität (Kap. IV).

⁵ Das ist Salz vom Wald, eine Liane, die an den Stielen der großen grünen Blätter einer Palme hängt, abgerissen und verbrannt wird und aus der Asche kommt das. Heute wird in Vorbereitung auf morgen verbrannt. Es wird mit *walakhu jareni* (weißer Yukabrühe) zusammengerührt und vermischt. Es gibt zwei Arten von Waldsalz. [Aus der] Marija-Staude: *wejiríma lajokheja*. Das ist das, was sie mit jener Liane verbrennen und mischen. Das wird schön salzig. Damit heilen sie in diesem irdenen Topf. Daraus machen sie etwas Dickflüssiges *mingao* (Yuka-Suppe). Daraus fischen sie ein Knöchelchen vom *Kalapichi tajné aphina* Knochen vom Bein eines Maicero-Affen. Das benutzen sie zum Umrühren, wenn sie *jiwi* Salz heilen. Sie bringen die anderen dazu, dazu, dem Kind mit diesem Knöchelchen zu schmeicheln, nicht mit dem Finger, sobald der Schamane mit dem Heilen fertig ist. Das sagten wir über *Kerá* [Die schwarze Farbe Heilung] auf dieselbe Frage. Denn dort, wenn es groß ist, im Alter von einem Jahr macht man *jiwi*. Dort wird sein „pensamiento“ untersucht. Das ist das Letzte”. (Arturo Yukuna 2004).

Vgl. die Arbeit von J. Echeverri über das pflanzliche Salz im kolumbianischen Amazonas-Gebiet.

⁶ Sobald der Schamane *Yawi chi'nari'kana* seinen Schwiegersohn bittet, dass dieser für ihn Affen jagen soll, bittet er ihn eigentlich um Menschenfleisch (Mythos der *Yai chi'narkina*, erzählt von Juan Carlos Y. 2001). Im Mythos von *Kejema'á* (vgl. Robayo 2006) ist der Maicero-Affe ein Diener und wird wie ein Adoptivsohn behandelt und erfüllt fast alle Anforderungen, die an ein eigenes Kind gestellt werden.

⁷ Unterschiedliche Gruppen von Yukuna Leuten sind nach Evelio Yukuna (2003) *Kamejeya*: Leute der Jagd; *Jiñamana*: Leute vom Teufel; *Jarechina*: Leute vom Gespenst; *Piothí*: (die letzte geborene Gruppe). Andere nicht weiter bestimmte Gruppen finden sich in der Literatur: *Weriya* (weiße Rinde für Gürtel), *Yáwiya* (Tigerleute), *Mawirope* (Leute der Ananas), *Mawaya* (Leute der Waldkröte, sehr hexerisch), *Ñamana* (eine ausgestorbene Gruppe). Leute, die zwar ausgebildet sind, aber keine Häuptlinge werden – ohne Rechte eine Maloca zu bauen: *Jurumi*, *Ichapuyana*, *Peráyana*, *Wayejmana*, *Jerúriwana*.

Häuptlingsnamen sind: *Kamakurú, Kerawi, Weí, Junipurala, Mawichí, Yawiyaná,*

Namen von Schamanen sind: *Keya'pá, Wajwilaka, Wechapa, Junijimá, Juni'mare (Up.), Yawipapi, Uku'yana, Kuinumá, Kenumare, Pítumi, Púrumi, Púrumi, Wajaichá, Malawichure, Yenú, Yainá, Puriyo, Majuché, Methají, Kewajrí,*

Namen von Sängern sind: *Pilajwé*

Namen von Jägern sind: *Mayawa*

⁸ Um vom Ursprung der Gruppe zu berichten, erzählen z. B. Juan Carlos Yukuna und sein Vater Augustín (2002) den Mythos von *Periyo*. Als sie zu der Episode des Besuches von *Kawayariko*, der Frau von *Periyo*, kommen, wo sie herausfinden soll, ob der jüngste Sohn den Auftrag erfüllt hat, das Ritual zu vollziehen und die Speise in geeigneter Weise zu behandeln, erzählt Juan Carlos, wie *Yauyaná* der Jüngere seine Schwiegertochter zuvor verflucht, damit sie ihm und seiner Gruppe keinen Schaden zufügen kann. In den veröffentlichten Versionen dieses Mythos (Hammen 1992, Schackt 1994) übt nur die Schwiegertochter einen Fluch aus.

⁹ Zum Beispiel im Mythos von *Kari* raubt ein Sperber die Augen von *Warwachí*, danach verwandelt sich der Angreifer in ein Hühnchen.

¹⁰ Der erste ist der Sohn *Mapiwata*, zweiter Yukuna-Nachkomme (von den Ältesten), 7. Generation, der andere ist *Kupara*, Sohn in der 3. Generation)

¹¹ Ein Name wiederholt sich viermal, vier Namen wiederholen sich viermal und sechzehn wiederholen sich zweimal: *Chápune 2, Chapuwana 2, Inelakami 2, Inelakami 2, Kapikee 2, Kuchipana 2, Kupará 2, Kweipurako 2* (Abelardo), *Malauchure 2, Mapapiwaka 2, Masupurema 2, Perenapu 2, Púsume 2, Wesukuma 2, Yauyaná 2, Yawirene 2, Jareyuri 3, Jeriwaka 3, Makolakami 3, Unipurala 3, Yeenu 4.*

Zu IV. Plünderung und Reproduktion: Die Ahnen *Majnorí*, *Yuruparí* und *Kari*

¹ Die Heilung hat kosmische Dimensionen (vgl. beispielsweise das astronomische Ausmaß der *Yuruparí*-Gebete bei den Tanimuka, womit uns Hildebrand (1987) bekannt macht. Dabei werden die Geburtsstätten der verschiedenen Menschengruppen aufgesucht. Jedesmal werden der allererste Vorfahre und die Nachkommen der jeweiligen Gruppe benannt. Diese Liste kann man auf den Vorgang der Zuweisung der Identitäten im Schöpfungsmythos beziehen, wie sie durch *Yuruparí* bestätigt wird. Ich führe die Liste im Anhang auf (bei Hammen 1992: 130, findet sich eine weitere Liste).

² Hier die wörtliche Wiedergabe dessen, was Gabriel Yukuna dazu sagt:

Das sind Heilungen, ja das, ja das. [Im Traum] lässt er [Yuruparí] etwas fallen, so wie man Kerne fallen lässt, das ist von der Schildkröte, bis hier von der großen Schildkröte, jenes ist mittelgroß, kleiner eben, nach alledem ein Tapir. Eine Reihe großer und kleiner Äffchen. Eine Reihe von [?] die Treppe, Hand. (Gabriel Yukuna, 2003)

³ *jamára'apani* adj. durchsichtig (bezogen auf das Dach, auf Stoff), wo Licht durchscheint. (Schauer 2001)

ej. *Jamára'apani jirú jupichumi ri'imakale.*

Das Sieb (Korb) ist durchsichtig, weil es alt ist. (Schauer, - ohne Datum -)

⁴ *Pu'aka rikanare majaka'jiko, e wemajiko jra'jiko.*

Plötzlich Spiegel-Bestimmt bricht dann wir-sagen-Futur.

Wenn sein Spiegel auf einmal bricht, dann können wir sagen, ob er fallen wird.

⁵ Im Mythos vom Helden *Kanumá* (vgl. Herrera de Angel, 1975, S. 390) schickt sich dieser an, bei den mächtigen Frauen, den *Namatus*, zu leben und raubt ihnen dann die Flöten des Yuruparí, die eigentlich ihm gehören. Obwohl in dem zitierten Mythos so etwas nicht vorkommt, erzählen einige Informanten, dass es eine der *Namatus* fertigbrachte, eine Flöte in ihrem Leib aufzubewahren, worauf das Erbe der Frauen zurückgeht, die Menstruation, ihr monatliches „Ritual“ (Evelio Yukuna, 2003) und ihre Gebärfähigkeit. Die Frauen haben in ihrem Inneren ihre „Abwehrkraft“, die sich auf natürliche Weise bemerkbar macht, während die Männer die Quelle ihrer „Abwehrkräfte“ im Fluss finden, während der Rituale Kontakt zu ihnen aufnehmen und sie sich einverleiben, indem sie sich die ererbte Tradition aneignen (vgl. Hugh-Jones 1979, S. 247 über eine analoge Formulierung, die aber allgemeiner ist und nicht auf die „Abwehrkräfte“ abzielt, hinsichtlich des Kontaktes mit der heiligen Welt *He*, aus der diese Kräfte kommen.)

⁶ Das erwähnte Dokument, mit dem sich die Organisation ACIMA vor den kolumbianischen Behörden ausweist, wurde ursprünglich auf spanisch abgefasst und zwar gemeinsam von Häuptlingen und Vertretern der indigenen Bevölkerung und Anwälten der Stiftung GAIA. Nachdem es erarbeitet und behördlich anerkannt war, fand ein gemeinsamer Workshop statt (Maloca des Ciro Matapí, 2001), um es in die indigene Sprache zu übersetzen und zu verbreiten.

Zu V. Die Auflösung der Person (*inau'ké*)

¹ Herr Horacio Matapí wurde zu Beginn der siebziger Jahre von dem Anthropologen Pierre J. Jacopin besucht und danach war die Anthropologin Herrera del Angel mehrere Monate bei ihm zu Gast. 1979 konnte ich ihn in seinem Ovalhaus besuchen.

2

1. *ina'uqué jewíña'año wirow penaje nakú.*
Leute/Person sich verwandeln-Plural wirow für in
Sie verwandelten sich in Elefanten [*Wiro*: Waldwesen mit Rüssel] (nach Schauer 2001, S. 65).
2. *Unka wa'pilata rikha rewíña'ko chu.*
nicht wir-wissen (betont) er-sich-verwandeln-gleichzeitig in
Wir wussten nicht, dass er sich verwandelt hatte, verrückt geworden war.
(Verwandlung von Horacio, Bernardina Matapí 2003).
3. *Puichani wani rijló jewíña'kajo nakú.*
schwierig viel er-für sich-verwandeln in
Für ihn ist es schwer, zu lernen (nach Schauer 2001, S. 54).
4. *Yuwaná wátáño jewíña'kajo nala'akáloje palá papera.*
Kind-Plural wollen-Plural sich-verwandeln-gleichzeitig sie-schreiben-Absicht gut Papier
Die Kinder wollen lernen, um gut schreiben zu können (nach Schauer 2001, S. 20).
5. *Noló liyá nowíña'o po'orí ipukana nakú*
ich-Mutter für ich-verwandeln Tongefäß formen in
Ich lernte von meiner Mutter Tongefäße herzustellen (nach Schauer 2001, S. 14).
6. *Na jewíña'ata piká ipukaje nakú?*
wer sich-verwandeln Sie töpfen in
Wer hat Ihnen das Töpfen beigebracht? (nach Schauer 1994, S. 37).

3

1. *nomakaje bogota*
Ich sehen-Infinitiv Bogotá
Ich kenne Bogotá (Yoana Yukuna 2005).

2. *Wachi'námichuna unká amálaño awió i'maká.*
wir-Ahnen nicht sehen-Negation-Plural Flugzeug sein-vergangen
Unsere Vorfahren kannten keine Flugzeuge (nach Schauer 2001, S. 8).

- 4 *rinakuwá amákano* : „augenscheinlich/tatsächlich“ „
Er-in-um [während des Prozesses des Sehens] sehens-Vergangenheit-reflexiv (Schauer 2001, S. 4).
Wamako wanakuwá chuwaka, kaja na'páñacha weká
wir -sehen-reflexiv wir-in-um in-um-Bestimmt schon sie-vorbeigehen-Vergangenheit, wir
Auf jeden Fall, sie sind an uns vorbei gegangen (Schauer 2001, S. 4).

⁵ Viele Sprachen klassifizieren die Konzepte, auf die ihre Substantive verweisen, wenn sie zum Beispiel diese Konzepte zählen oder sie näher charakterisieren wollen. http://www.uni-koeln.de/gbs/FAQ/p_Klassifikatoren.htm

Normalerweise kann eine Zahl nicht für sich alleine stehen. Zahlen bilden immer mit Maßeinheiten oder Zählleinheitswörtern (Klassifikatoren), die als Suffixe an die Zahl angehängt werden:
nimeetoru „zwei Meter“ [ni: zwei; meetoru: Meter] (http://japanese.about.com/bl_number.htm)

sannin „3 Leute“ [san: 3; nin : Leute] (http://japanese.about.com/bl_number.htm)

sannin 3 Leute http://de.wikibooks.org/wiki/Japanisch/_Klassifikatoren

- ⁶ *namanaaji* s. Ethnie, Stamm
Wi'yuwa nanámana, neka keño'ño kumu ja'piyá yurikano i'maká
Wi'yuwa sie-Stamm sie-erschaffen-Vergangenheit-Plural manguaré]unter-seit liegen-Vergangenheit-sein-Vergangenheit
Die vom Stam m der *Wi'yuwa* waren die, die die Trommel (manguaré) zuerst hatten. (Schauer 2001, p. 45)

- ⁷ Wie man aus dem Anhang ersehen kann, wird die „Reihe“ in der erwähnten Heilung in der folgenden Formel ausgedrückt, die für jede Gruppe angepasst und wiederholt wird (insgesamt 51 Male):
Söhne des (Vorfahren X), Söhne des (Vorfahren jenes X), die überlebt haben, Söhne des (Vorfahren X), die geboren wurden
Die Strophe klingt für die *Kamejeya* so:
Karina chinu yani (Sohn des Großvaters der Kari),
Karina phenó yani (älterer Sohn der Kari),
Karina wapuku yani (Söhne des Kahns der Kari),
Karina kera' toko mereko yani (zuletzt geborener Sohn der Kari)

- ⁸ Schauer (2001, S. 55) bietet das Adverb „*pu'waka* 1. im Falle von, 2. auf sichtbare Weise“. Obwohl vielleicht die Reihenfolge der Wichtigkeit beider Bedeutungen umgekehrt werden kann, wenn wir bei seinen Beispielen bleiben.

Jamarálani juni i'makachu pu'waká jĩñana chira'kó rakuwá.
klar Wasser sein-bestimmend-gleichzeitig sichtbar Fisch-Plural vorbeigehen, vorbeigegangen
Wenn das Wasser klar ist, dann kann man die Fische auf sichtbare Weise beim Schwimmen [sehen].

Sein Beispiel (Schauer 1994, S. 66) im ersten Wörterbuch war für die erste Bedeutung:

- 1 *Pu'uwaká re kuwajari mapirena, ri'imakachu raphú chu.*
sichtbar Agouti Fliegen er-bestimmend gleichzeitig Höhle in
Wenn ein Agouti in ihrer Höhle ist, zeigen sich die Insekten (zugleich).

und in der Arbeit von 2001 auf Seite 55

2. *Pu'uwaká riphájika majó, numaje rijló.*
sichtbar er-kommen-Futur hierher, ich-sage Ihnen-zu
Im Fall, dass er hierher kommt, werde ich es Ihnen sagen.

Beide Beispiele gehen von der Sichtbarkeit einer Erscheinung aus, ob es sich um eine Verkettung von Umständen oder um ein Zusammenspiel dieser handelt.

ACIMA Aprender en Yukuna y Español-ohne Datum, S. 57, legt nahe, dass eine Person, um die Fähigkeit oder Begabung eines Jägers (*puwa'keni adj.*) zu haben, Voraussetzungen braucht: ein Wissen *we'pika*, das man hat, mit dem man umgeht und das man verkörpert, die Vorgänge des Entdeckens und logischen Durchdringens werden jedoch nicht betrachtet, vielleicht aufgrund der Vorstellung vom kollektiven und vererbten Wissen.

9

510 *Yuwaná penaje, najló wa'á neká pu'wakaje.*
Die Nachkommen, ihnen geben wir die Offenbarung weiter.

511 *Yuwaná penájena nójeño najluwa kamejeri i'majé, ke rimíchaka.*
Die künftigen Nachkommen töten für sich bei der Jagd, so sagte er (Schauer 1974)

- ¹⁰ *we'pikaje* verstehen, kennen, begreifen, wissen (Schauer, 2001, S. 63)
Unká nuwe'epila mequeka puráka'aloji ña'ajona ña'aká rimejé richojé.
Ich verstehe nicht, wie ein Tonbandgerät funktioniert. (194, 25)

11

riwe'pejé ke'yapé kamejerina tapuna ñatakana nakojé
3.P.-Wissen-Präsens verschiedene Beute Träume für
Das Kind kennt und deutet die verschiedenen Träume für die Jagd (ACIMA, 2002, S. 60 f.)

12

ramíchako ist eine Ableitung von der verbalen Wurzel *-amá*, die durch das Suffix der Vergangenheit *-cha*, wo *a* → *i* (Schauer, 1978, S. 46)

- ¹³ *patakaje₁* v.t. ergreifen, nehmen.
ej. *Kajrú wapataká jipuna ke'epé nakú.*
Wir fangen viele Flußschildkröten im Sand [die Flussschildkröten „*Charapas*“ werden in der Nacht während der Laichzeit gefangen.

patakaje₂ v.t. erleuchten
ej. *Kamú patarí piyuke eja'wá nakojé.*
Die Sonne erleuchtet die ganze Erde (Schauer 2001, S. 50)

- ¹⁴ Der „Identitätswechsel“ drückt sich auch in Sätzen von lokativer oder instrumenteller Art aus, Name oder Adverb des Ortes + *chu* „in“, den wir einordnen können als „sein im [Körper des] Tier(es)“.

¹⁵ *lokopa'la* ist ein adverbialer Ausdruck, der das Maß eines Körpers beschreibt, wenn er gerade seine ganze Größe nutzt, um etwas zu erreichen.

¹⁶ *kapeje* ist der Moment, wo jemand einem eine Verantwortlichkeit in die Hände legt, erklärt Yoana Yukuna (2005)

¹⁷ Es handelt sich um Hefepilze, die den Prozess der Fermentierung beschleunigen. Von ihrem Ursprung wird im Mythos von *Kari* berichtet (siehe Anhang).

¹⁸ *Ja'pi* bringt die Bedeutung von „gehörchen“ in dem Ausdruck *ra'piya jema'kana* er-unten-zum-Hören (Schauer 2001, S. 19)

Einige Beispiele:

Nuwakára'a nawapa'ataka jiyá, e'iyonaja unká na kalé jema'arí no'opiyá.

Ich-schicken-Vergangenheit- sie-schneiden-Bestimmung Brennholz aber nein nichts Grund hören
ich-von-unten

Ich schickte sie Brennholz zu schneiden, aber keiner folgt mir.

Ja'pi mit dem Lokativ-Suffix *-je* „bis, hin“ am Ende drückt den Anfang oder die Änderung eines Zustandes oder einer Situation aus:

E kaja na'cho chapuji ja'pejé.

dann schon sie fallen-Vergangenheit Trauer unter

Sofort verfielen sie in Trauer. (Augustín Yukuna 1999)

19

e + -jó → (Bogotá) ejó „nach Bogotá“ (Ziel)

e + -je → (Bogotá) eje „Bogotá vorbei“ (auf dem Weg)

e + -wa → (Bogotá) ewá „in Bogotá (sich bewegen)“

e + -ya → (Bogotá) eya „von Bogotá“ (Schauer 1978: 48)

²⁰ Gegenseitige Kennzeichnungen *pa-* und *-chaca* (Schauer 1978, S. 41)

²¹ Die Untersuchungen der Grußformeln der Wolof von Irving (1974) zeigt die diskursiven Strategien, mit denen während der Begrüßung die Rangunterschiede „ausgehandelt“ werden. Im vorliegenden Fall besteht der Gruß, dem pädagogischen Vorschlag von Acima (2002) entsprechend, in dem schlichten Aussprechen des Vokativs der Verwandtschaftsbezeichnung, aber die respektvolle Form, die Acima vorschlägt, kann als Benimmregel auf andere Situationen übertragen werden, wie die Beispiele zeigen.

²² Der Unterschied zwischen „oben“ und „unten“ erschöpft keineswegs die Vorstellung von der vertikalen Achse, denn es geht dabei auch um die Neigung des Flusses *kawakajo/ yenojo*: flussaufwärts/flussabwärts, Begriffe, mit denen die Landschaft im unteren Amazonasgebiet beschrieben wird. Landaburu (198*) hinsichtlich der Andoque-Sprache habe die hinweisende Funktion dieser Bezugsachse untersucht und ihre kulturellen Implikationen festgehalten, die mit der Eschatologie zusammenhängen. Der kulturelle Aspekt des Gegensatzes „flussaufwärts-flussabwärts“ durchzieht die Untersuchung der Vorstellung von den Lebensprozessen und vom Kosmos der Barasana bei Christine Hugh-Jones (1979).

²³ Und an diesem Tag blieb das so, weder besiegte er mich, noch ich ihn. Dann sagte ich ihm: „Jetzt haben wir Frieden, du hast schon mit meinem Vater gesprochen und mit mir, wegen der überlieferten Gesetze werde ich deinem Sohn nicht vergeben!“ Hätte der Alte Bescheid gewusst, hätte er mir das nicht angetan. Damals nannte ich mich Fulgencio [Pseudonym mit der Bedeutung „Sohn des Alten“]. (Damals rief ich Fulgencio [den Sohn des Alten] Ich erzähle ihm, sprach mit ihm und er antwortete nichts und das ist eine Beleidigung für die Gruppe! Sie beschimpften ihn sehr. Das ist der Streit. (O. 1999:14)

²⁴ Vgl. die Betrachtungen von Sweetser (1987) über die pragmatischen Grundlagen der Interaktion, in denen er darlegt, dass das Vertrauen in die üblichen Regeln die unverzichtbare Grundlage dafür ist, die alltägliche Kommunikation in Gang zu halten.

²⁵ Jon Schackt (1989-1990, 1990 und 1994) hat die Vorstellung von der Rangordnung und die soziologische Zusammensetzung der Yukuna-Gesellschaft untersucht.

26

“chí'taji nakejátaka nukhá, nokhoja nonoka nukhá.

dreckig sie-verachtend-kennzeichnend ich ich-allein ich-töten-bestimmt ich
Schmutzfinken! Sie machen Späße über mich, ich bringe mich um.

27

Riphíchaka: Unka nakalé pakha'a nukhá wa'jiniwani.

er-ankommen-kennzeichnend Absicht 2.P.-schimpfen ich immerzu sehr
Er kam an. „Es gibt keinen Grund, mich andauernd zu beschimpfen“.

²⁸ *Keyako* drückt seine Reaktion aus:

Schon hörte *Keyako* die Trommel-Aufforderung zum Tanz.

„Schon tanzen sie.

Dieser Schmutzfink amüsiert sich über mich.“

Ich sage: „Er soll sich keinen Spaß daraus machen.“

“Er ist daran Schuld, dass meine Begleiterin verloren ging, das ist nicht gut“, sagte er, „Es gehört sich nicht.

Wir gehen hier weg, Brüder, sagte er.

²⁹ Die *Keyako*-Grußformel gegenüber dem *Yahuna* ist *nuná*, womit jemand bezeichnet wird, den man zwar kennt, mit dem einen aber keine sozialen Beziehungen verbinden. (Vgl. Schauer 2001, S. 46)

Zu VI. „Pensamiento“

Laut Matapí und Matapí (1997, S. 173) soll einer der Söhne des großen Zauberers *Camari*, als dieser im Sterben liegt, herbeikommen, um seine Macht in Gestalt einer Art Flüssigkeit, die aus dem Nabel austritt, und einem Paar weißer Handschuhe, die einen rötlichen Schimmer haben, zu übernehmen. Aber die Feindseligkeit, die seinen Tod umgibt (zu der Zeit war er ein alter Wüterich, der sich häufig in einen Jaguar verwandelte und seine Leute anfiel), erschreckt seine Nachfolger und sie verzichten auf diese Macht.

² *Ataníkaje* (V. *jataníkaje*). V.t. singen. S.Gesang; Lied. (Schauer 2001, S. 7)

³ Gebete / Wesen der Dinge (Schauer 1976, S. 266)

Wie-benutzen-Macht-Nacht

manaji: (*rimaná*) S. inneres Wesen (Referenzbegriff für Personen und Sachen, wenn diese bestellt, gerufen, beschuldigt werden, usw., auch in Bezug auf ihre geistige Macht) Schauer 2001, S. 39)

4

209. *Warwachi mejluwaka chi'narikana ri'michaka pala ramichaka*

Warwachi blind Vorfahr mächtig er-sein-Verg.-Bestimmt. gut er-sehen-Verg.-Bestimmt
[Obwohl] Warwachi blind war, [da] er ein mächtiger Vorfahr war, sah er gut.

210. *E riphichaka kaja ramichako.*

Dann schon er-sehen-Verg.-Bestimmt.

Dann kam er und sah.

211. *Ama riyai'cha ñani.*

Sehen er-sitzen-Bestimmt. Apokope

Er [Kari] saß, der Kleine/Ärmste.

212. *Yawi chu ramichako e ripachiako riká.*

Jaguar drinnen er sehen-Verg.Bestimmt. dann er-ergreifen-Verg.-Bestimmt. er

Der Jaguar sah ihn und packte ihn. (Rodrigo Yukuna 2003)

⁵ *Po'oyóriya riyawichá ña'ari ina'uqué e'iyayá natami kaje.*

Po'oyoriya er-yawichá fortbringen-Bestimmt. Leute unter sie-Krankheit Klasse

Mit Hilfe der übernatürlichen Kraft des Steines *po'oyoriya* können sie einige Krankheiten heilen. (Schauer 2001, S. 54)

⁶ |cha| als freies Wort hinter Adjektiven bedeutet, dass eine anfängliche Eigenschaft sich ausgebreitet hat:

jarephí: 1. anfangen weiß zu werden. 2. mit weißem Haar: weißhaarig. Beispiel *Jarephí cha phíyu'ukeru wilá*.

Die Alte ist voll weißen Haares (Schauer 2001, S. 18). |cha| erscheint auf der anderen Seite als Suffix mit der Bedeutung eines beständigen Zustands, wie zum Beispiel in *mejlurú*: ma-ijlo-ri ohne-Auge-Bestimmt. „blind“, von dem sich *mejluchá* „Blindheit“ ableitet (Schauer 2001, S. 41) und in *kaphichaji* (*rikaphicha*) S. „Härte“, abgeleitet von *kaphi* Adv. „hart“, „kräftig“ (Schauer 2001, S. 27). In der Grammatik von Schauer (1976, S. 27) lesen wir: „-cha bedeutet ‘auf’. Verben mit dem Suffix | -cha | oder einer seiner Varianten zeigen eine gerade abgeschlossene Aktion an“, das heißt –cha hat sowohl in Verben als auch in Adjektiven den aspektualen Wert der abgeschlossenen Handlung.

⁷ Beispiel einer Parallele zwischen Umgangssprache und Zaubersprache ist *jamaná* „Delphin“, ein Wort, das in der Zaubersprache zu *janari* wird (Hammen 1992, S. 35).

⁸ Laut Schauer 1976 lassen sich die Yukuna-Verben in drei Gruppen einteilen: stativ, intransitive und transitive Verben. Vermittels des Suffix *-ta* lassen sich intransitive Verben in transitive verwandeln S.46

riqueyo'ó 'er begann' (intransitiv)

riqueyo'óta 'er schuf' [mit der Glosse: „er ließ beginnen“]

(Schauer 1976, S.46)

In der Grammatik sagt Schauer (1976, S. 6), dass *-ta* mit transitiven Verben eine wiederholte Handlung ausdrückt. Es fehlte jedoch hinzuzufügen, dass die Wiederholung in den meisten Fällen sowohl von einer Steigerung der Intensität als auch von der Entscheidung und dem Willen des Subjekts begleitet wird (siehe Comrie 1981, S. 249) in Bezug auf die Verallgemeinerungen von Intensität und Kausativ), wie zum Beispiel im Unterschied zwischen „sehen“ und „aufpassen“ oder zwischen „betreten“ und „zertreten“, der sich durch Anhängen von *-ta* an das erste Verb ergibt.

amákaje tr. V. sehen

Nuwata Leticia ejo i'ijnakana nojena amaje.

Ich möchte nach Leticia fahren, um meine Angehörigen zu sehen.

[...]

amátakaje tr. V. sorgen für, aufpassen

Pamata nojló nupapérane najña'aká piya riká.

Pass auf meine Bücher auf, damit sie sie nicht mitnehmen.

(Schauer 2001, S. 4)

payákakaje tr.V. betreten

Pa! Pipayákanil la po'ori cha, pimojlo'otájika riká.

Vorsicht! Tritt nicht auf die Tonpfanne, du könntest sie zerbrechen.

payákatakaje tr. V. zertreten

Nupayákachiya mané eha, aú ri'irichá nuká kewi wani.

Ich habe eine Conga (Ameise) zertreten, deswegen hat sie mich gestochen.

(Schauer 2001, S. 50)

⁹ *Korregidor wajari riro'okéruna, riwakára'a najápaka kajrú.*

Bezirksverwalter bestrafen-Bestimmt. er Dieb-Pl. er sie-geben-Bestimmt. viel

Der Bezirksverwalter bestraft die Diebe, indem er ihnen viel Arbeit aufträgt.

(Schauer 2001: 61)

Nawajako wakajé kajrú naña'ákako pajwa'atéchaka jirá i'ijnaká nanapona e'iyayá ejená.

Sie-bestrafen-Refl. Yurupari viel sie-peitschen-Refl. eins-Rezipr.-Verg.-Bestimmt. Blut gehen-Verg.

sie-Körper Abs.Zeit

Während des Yuruparí-Rituals geißeln sich die Männer gegenseitig bis auf das Blut

(Schauer 1994, S. 46).

¹⁰ In nachfolgender Tabelle sind einige Ausdrücke aufgeführt, die wir nicht analysieren, da sie nicht als metaphorische Formen erscheinen.

Kamejeya	Deutsch
ripechu kawila'ko er-Idee/Emotion Ferment-machen-Refl.	„s. ärgern, s. Sorgen machen“
manai péchuri Anwandlung, Irrsein Idee/Emotion-.	„Belästiger; Schelm“
pichujú péchuri verdreht Idee/Emotion-Bestimmt	„entgegengesetzt“
pu'ji ripechu Bauch ausgedehnt-Abst. er-Idee/Emotion	„fröhlich, zufrieden“

Kamejeya	Deutsch
chapú pechuri schlecht/hässlich Idee/Emotion-Bestimmt	„wütend“
tu'jne pechuri Eile Idee/Emotion-Bestimmt	„behend“
peyajwe péchuri gesund Idee/Emotion-Bestimmt	„behend, munter“
ima'á péchuri heiß Idee/Emotion-Bestimmt	„reizbar“
pajluwa chuwa péchuri eins in-für Idee/Emotion-Bestimmt	„verlässlich, pünktlich“
kaphi ripechu apú chojé mit Kraft er-Idee/Emotion anderer in	„vertrauen“
kapechuni mit-Idee/Emotion-Adj	„intelligent, weise“
rila'aká ripechu keja er-machen-Präs. er er-Idee/Emotion folgend	„seiner Meinung folgen“
ripechu kapichánari er-Idee/Emotion verschwinden	„vergessen“
pechuji kechíra'kano Idee/Emotion-Abst. mischen-Reflexiv)	„verwirrt sein“
kamu'ji ripechu klein er-Idee/Emotion	„traurig“
palá pechuri gut Idee/Emotion-Bestimmt	„gute Laune“
matami péchuri starr/ingeschlafen Idee/Emotion-Bestimmt	„dumm“
wa'jri pechuri ¿ Idee/Emotion-Bestimmt	„ernst, zurückhaltend“
ujwi péchuri Caloche-Fisch Idee/Emotion-Bestimmt	„schüchtern, langweilig“
ipe'é péchuri kalt Idee/Emotion-Bestimmt	„ruhig“
iyamá chuwa péchuri zwei in-für Idee/Emotion-Bestimmt	„zögernd“
wejapotaka wenig-Kaus.-Verg. er-Idee/Emotion	„naiv machen“
ma pechuru ohne-Idee/Emotion-Fem.	„dumm, unwissend“

¹¹ In *Kamejeya* gibt es zwei Formen der Nominaldeterminierung, je nachdem ob die Determinierung direkt – Lexem auf Lexem – erfolgt oder ob das Präfix des determinierten Lexems erhalten bleibt.

Kamu'ji pechuru rukhá: „sie ist traurig“

Klein Idee/Emotion-Fem. sie

Kamu'ji rupechu la'akó: „sie wurde traurig“

Klein sie-Idee/Emotion machen-Refl.-Verg.

¹² Diese Art des Ausdrucks ist vergleichbar mit spanischen Ausdrücken, die positive Gemütsbewegungen zum Inhalt haben: „pleno“ (erfüllt), „rebosante“ (überquellend), „satisfecho“ (zufrieden).

¹³ In Kapitel 2 erscheint ein Mythos, in dem der Tod als ein Erstarren und Erhärten der Gelenke dargestellt wird.

Literaturverzeichnis

ACIMA (Asociación de Capitanes Indígenas de Mirití-Paraná-Amazonas)

2002 Kamejéya Puráka'lo Lama'takéja, Marike Walama'jika Chuwa Pura'ko. Palabras Corregidas y Archivadas Kamejéya (Diccionario) y Reglas de Ortografía de la Lengua Kamejéya Ejá. 50 S.

(ohne Datum) Aprender en Yukuna y Español. Bogotá. Fundación Gaia, Manuskript.

2005 Plan de estudios de los cursos 1º a 5º para el área de lenguaje. Bogotá: Manuscrito entregado al Ministerio de Educación Nacional. Manuskript.

Århem, Kaj

1981 Makuna Social Organization. Uppsala Studies in Cultural Anthropology no. 4. 379 S.

1993 Ecosofía Makuna. In: Correa, François (Hrsg.): La Selva Humanizada. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC. S. 105-122

1996 The cosmic food web. Human relatedness in the Northwest Amazon. In: Descola, P & Pálsson, G. (Hrsg.): Nature and Society. Anthropological Perspectives S. 185-204

1998 Powers of Place. Landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia. In: Lowell, N. (Hrsg.): Locality and Belonging. London: Routledge. S. 78-102

Asad, Talal

1983 Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: *Man*, New Series, Vol. 18, June No. 2. S. 237-259

1993 Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The John Hopkins University. 323 S.

Austin, John L.

1991 Quand dire, c'est faire. Paris Seuil. 202 S.

Bauman, R. and Sherzer, J. (Hrsg.):

1974 Explorations in the Ethnography of Speaking. Cambridge University Press. 501 S.

Basso, Ellen

2000 La biografía de los Kalapalo como historia. In: Basso, E. und J. Sherzer (Hrsg.): Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso. Quito: Abya-yala. S. 17-45

Basso, E. und J. Sherzer (Hrsg.):

2000 Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso. Quito: Abya-yala. 418 S.

Bauman, Richard and Joel Sherzer

1989[1974] Explorations in the ethnography of speaking. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 501 S.

Bird-David, Nurit

1999 "Animism" Revisited Personhood, Environment and Relational Epistemology.

Current Anthropology (40) Supplement. S. 69-71

Buchillet, Dominique

- 1988 Eficacia y agresión en los Ensalmos Desana. In: Basso, E. und J. Sherzer (Hrsg.): Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso. Quito: Abya-yala. S. 219-254

Cayón Durán, Luis A.

- 2002 En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna. Bogotá: Ceso, Ediciones Uniandes. 256 S.

Cohen, Anthony

- 1994 Self-consciousness. An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge, 232 S.

Comrie, Bernard

- 1989 [1981] Universales del Lenguaje y tipología lingüística. Madrid. Editorial Gredos. 375 S.

Congreso (V.) Nacional de Antropología Villa de Leyva:

- 1989 Lingüística, Ecología, Selvas Tropicales. Villa de Leyva. Bogotá: Serie Memorias de Eventos Científicos ICFES. 300 S.

Conklin, Beth A. and Lynn M. Morgan

- 1996 Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. In: *Ethos* 24 (4) S. 657-694

Correa, François (Hrsg.):

- 1993 La Selva Humanizada. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC. 255 S.

Correa, François. und Ximena Pachón

- 1987 Introducción a la Colombia amerindia. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. 283 S.

D'Andrade, Roy

- 1995 The development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press. 286 S.

Descola, Philippe und Gílsi Pálsson (Hrsg.)

- 1998 Nature and Society. Anthropological Perspectives. London, Routledge. 289 S.

Duranti, Alessandro

1993. Intentions, Self, and Responsibility: An Essay in Samoan Ethnopragmatics. In: Hill, Jane und Judith Irvine (Hrsg.) Responsibility and Evidence in Oral Discourse. Cambridge University Press. S. 24-47

Evans-Pritchard, E.

- 1978 [1940] Los Nuer. Barcelona: Editorial Anagrama. 288 S.

Fericgla, Joseph M.

- 1998 El Chamanismo a Revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet. Serie Pluriminor. Quito: Abya-yala. 157 S.

Fischer, Edward

- 1999 Cultural Logic and Maya Identity Rethinking Constructivism and Essentialism. In: *Current Anthropology*, Volume 40, Number 4. S. 473-499

Foley, William F.

- 1997 *Anthropological Linguistics*. Oxford University Press. 495 S.

Fontaine, Laurent

- 2000 Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne. Thèse de doctorat dirigée par Pierre-Yves Jacopin, Paris III/ Sorbonne Nouvelle-Iheal.

Foucault, Michel

- 1976 Vigilar y Castigar. Siglo XXI, Bogotá. 314 S.
1977 Historia de la sexualidad. La voluntad de saber (Vol.1). Bogotá, Siglo XXI. 244 S.

Gaia, Fundación

- 2006 Cartografía anexa. In: Garzón, Omar (Hrsg.) Educación, escuela y territorio. Bogotá, Fundación Gaia Amazonas. S. 161

Garzón, Omar (Hrsg.)

- 2006 Educación, escuela y territorio: La Fundación Gaia Amazonas y su participación en los procesos de organización escolar en la Amazonia colombiana. Bogotá, Fundación Gaia Amazonas. 343 S.

Geertz, Clifford

- 1987 [1973] La interpretación de las culturas. Madrid: Gedisa. 297 S.
1994 [1981] Conocimiento Local. Barcelona: Ediciones Paidós. 297 S.

Gomez Imbert, Elsa

- 1986 La verdad en Tatuyo. In: *Revista de Antropología*. Bogotá: Universidad de los Andes. Bnd.2. S. 117-125

Gregor, Thomas und Donald Tuzin (Hrsg.):

- 2001 Gender in Melanesia und Amazonia. An exploration of the Comparative method. Berkeley. University of California Press. 392 S.

Guss, David

- 1981 Historical Incorporation among the Maquiritare: From Legend to Myth. In: *Journal of Latin American Lore*, 7 (1) S. 23-35

Hammen, Maria Clara van der

- 1992 El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana. Bogotá, Tropenbos-Colombia. 496 S.

Harris, Grace

- 1989 Concepts of individual, self and person in description and analysis. In: *American Anthropologist* 91: S. 599-612

Herrera de Angel, Leonor

- 1975 Kanuma: un mito de los Yukuna Matapí En: *Revista Colombiana de Antropología*. vol.18 Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología. S. 383-416

Hermann, Elfriede und Röttger-Rössler (Hrsg.):

- 2003 Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse. Göttinger Studien zur Ethnologie Bd. 11. Göttingen. LIT Verlag. 281 S.

Hildebrand, Martin

- 1987 Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas Tanimuka del Noroeste Amazónico. In: Arias de Greiff, Jorge und Elizabeth Reichel (Hrsg.) *Etnoastronomías Suramericanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. S. 233-254

Hill, Jane

- 2000 El llanto como una metaseñal en la narrativa de una mujer mexicana. In: Basso, E. und J. Sherzer, (Hrsg.): *Las Culturas Nativas Latinoamericanas a través de su discurso*. Abya-yala Quito S. 175-205

Hill H., Jane und Judith T. Irvine (Hrsg.)

- 1993 Responsibility and Evidence in Oral Discourse. Cambridge. Cambridge University Press. 324 S.

Holland, Dorothy und Andrew Kipnis

- 1994 Metaphors for Embarrassment and Stories of Exposure: The Not so-Egocentric Self in American Culture. In: *Ethos*, 22(3): S. 316-342

Holland, Dorothy und Naomi Quinn

- 1987 Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press. 418 S.

Hopper, Paul und Sandra Thompson

- 1980 Transitivity in Grammar and Discourse. In: *Language* 56, S. 251-299

Hugh-Jones, Christine

- 1979 From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. New York: Cambridge University Press. 302 S.

Hugh-Jones, Stephen

- 1979 The Palm and the Pleyades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press. 332 S.
- 1988 Lujos de ayer, necesidades de mañana; comercio y trueque en la Amazonia noroccidental. In: *Boletín del Museo de Oro*, Bd. 21, Bogotá S. 77-103
- 1996 Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De L'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. In: *Terrain* 26, S. 123-148.

- 2001 The Gender of some Amazonian gifts. An experiment with an experiment. In: Gregor, Thomas and Donald Tuzin (Hrsg.): *Gender in Amazonia and Melanesia*. University of California Press. S. 245-277
- 2002 Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana [online]*. vol. 8, no. 2 [cited 2006-05-13], S. 45-68. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000200002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93132002000200002
- Illius, Bruno
- 1987 Ani shinan. Schamanismus bei den Schipibo-Conibo (Ost Peru) *Ethnologische Studien* Bd. 12. Tübingen: Lit. Verlag SIF. 450 S.
- Irving, Judith
- 1974 Strategies of Status Manipulation in the Woloof greeting. In: Bauman, Richard. and Joel Sherzer, (Hrsg.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press. S. 167-191
- Jacopin, Pierre I.
- 1977 Habitat et Territoire Yukuna. In: *Journal de la Société des Americanistes*. Band LXI 1977, S. 107-138
- Jackson, Jean
- 1980 Bará Concepts of Self and Other. Manuskript
- 1991^a Rituales tukano de violencia sexual. In: *Revista Colombiana de Antropología* 28. Bogotá S. 25-52
- 2001 Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones. In: Zárate, C., Franki, C. und Echeverri, J (Hrsg.): *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, S. 373-395
- Kuhn, Thomas S.
- 1967 [1971] La estructura de las Revoluciones Científicas. Fondo de Cultura Económica. México. 319 S.
- Lakoff, George und Jhonson Mark
- 1986 [1980] Metáforas de la vida cotidiana. Madrid. Editorial Cátedra. 286 S.
- Lakoff, George und Kövecses
- 1987 The cognitive model of anger inherent in American English. In: Holland, Dorothy und Naomi Quinn, *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge. Cambridge University Press. S. 195-221
- Landaburu, Jon
- 1979 El tratamiento gramatical de la verdad en la lengua Andoke. In: *Revista Colombiana de Antropología*, vol XX. Bogotá S. 79-100
- Linde, Charlotte
- 1987 Explanatory systems in Oral Life Stories. In: Holland, Dorothy und Naomi Quinn (Hrsg.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 343-366
- 1993 Life Stories. The creation of Coherence. New York: Oxford University Press. 256 S.

Lévi-Strauss, Claude

1968 Antropología estructural. Buenos Aires: Eudeba. 371 S.

1981 [1953] Antropología estructural 2. Siglo XXI México. 352 S.

Llanos, Héctor und Pineda, Roberto

1982 Ethnohistoria del Gran Caquetá, Finarco, Bogotá. Banco de la República. 126 S.

Lowell, N. (Hrsg.):

1998 Locality Belonging. London: Routledge. 224 S.

Lyons, John

1980 Sémantique Linguistique. Paris: Larousse Université. 496 S.

Magaña, Edmundo and Peter Mason (Hrsg.)

1986 Myth and The Imaginary in the New World Latin America Studies 34 CEDLA. Dordrecht. Foris Publications. S. 498

Mahecha, Danny

2004 La formación de *masa goro* "personas verdaderas". Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis. Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. Leticia, Amazonas. 442 S.

Maranhao, Tulio (Hrsg.)

1990 The interpretation of dialogue. Chicago. Chicago University Press. S. 376

Matallana, Carla und Shackt, Jon

1988 "Los Jurumi: una historia oral de una tribu del río Mirití-paraná de la cuenca amazónica, Vorlesung an dem 46° Congreso de Americanistas, Amsterdam

Matapí, Carlos und Uldarico Matapí

1997 Historia de los Upichía. Bogotá. Tropenbos. 188 S.

Mauss, Marcel

1978 [1938] Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi". In: Sociologie et Anthropologie. Presses Universitaires de France, Paris. S. 332-361

Mich, Tadeusz

1994 The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians. *Anthropos* 89 S. 39-49

Münzel, Mark

1986 "Identitätskrise" und mythisches Bewußtsein. Die Weißen in einem Erzählmotiv brasilianischer Indianer. In: Oberfeld, Charlotte, Jörg Becker u. Dieter Roth (Hrsg.): Märchen in der dritten Welt. (Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft, Erich Röth Verlag, 12) Kassel: S. 125-138 Oberfeld, Charlotte, Jörg Becker und Dieter Roth (Hrsg.):

1986 Märchen in der dritten Welt. (Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft, Erich Röth Verlag, 12) Kassel. 200 S.

Obeyesekere, Gananah

- 1981 Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. University of Chicago Press. 217 S.

Ochs, Elinor und Lisa Capps

- 1996 Narrating the Self. *Annual Review of Anthropology* 25: S. 19-43

Oostra, Meno

- 1990 "Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia. Años setenta". In: *América indígena*, N° Especial. México, D.F. 50 (4) S. 193-222

Pachón Ximena und Francois Correa (Hrsg.):

- 1997 Condiciones socio-lingüísticas en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 648 S.

Petersen, Gabriele

- 1998 De cuerpo y alma en uitoto: una aproximación a la reflexividad. In: *Forma y Función* 11. Bogotá: Departamento de Lingüística Universidad Nacional de Colombia S. 29-40

Queixalos, Francisco

- 1989 Entre duendes, blancos y perros : aproximación lingüística a la identidad Sikuni. In: Congreso V.Nacional de Antropología Villa de Leyva: Lingüística, Ecología Selvas Tropicales. Villa de Leyva. Bogotá: Serie Memorias de Eventos Científicos ICFES, S. 63-80

Reichel, Elizabeth

- 1997 The Eco-politics of Yukuna and Tanimuka Cosmology (northwest Amazon) Colombia. Ann Arbor: UMI UMI Diss-Services Cornell University. 515 S.

Reichel de von Hildebrand, Elizabeth

- 1987 Astronomía Yukuna-Matapí. In: E. Reichel, und J. de Greiff (Hrsg.): Etnoastronomías Americanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. S. 193-231

Reichel de von Hildebrand, Elizabeth und Martín von Hildebrand,

- 1987 Indígenas del Mirití-Paraná. In: Correa, F. y Pachón, X. (Hrsg.) Introducción a la Colombia Amerindia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. S. 135-150.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1986 Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia. Magaña, Edmundo and Peter Mason (Eds.) Myth and The Imaginary in the New World Latin America Studies 34 CEDLA. Dordrecht, Foris Publications. S. 75-95

Robayo, Camilo A.

- 1997 Babel de nuevo erigida, el caso de la lengua Carijona. In: Pachón X. und Correa F. (Hrsg.): Condiciones socio-lingüísticas en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, S. 541-585
- 2003 Neue Anforderungen an die Yukuna-Matapí Führerschaft. Eine Analyse autobiographischer Geschichten aus dem Amazonas-Tiefland. In: Hermann, Elfriede und Röttger-Rössler (Hrsg.): Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse. Göttingen. Göttinger Studien zur Ethnologie Bd. LIT Verlag, S. 207-228

- 2006 El lenguaje, la escritura, la escuela y el proceso de unificación de la lengua Kamejeyá en el río Mirití (Amazonas). Experiencias educativas en la Amazonia colombiana. Garzón, Omar (Hrsg.) Bogotá. Fundación Gaia. S. 215-235
- Schackt, Jon
- 1990 Rango y alianza ente los Yukuna de la Amazonia. In: *Revista Colombiana de Antropología* vol. XXVII, Bogotá, S. 137-57
- 1990 "Hierarchical society: The Yukuna story". In: *Ethnos*, vol. 55 (3-4): S. 200-213
- 1994 Nacimiento Yukuna. Reconstructive Ethnography in Amazonia. Dissertation submitted for the Ph.D. Department and Museum of Anthropology University of Oslo. 458 S.
- Schauer, Junia und Stanley
- 1994 [2001] (ms) Diccionario Yukuna-español. n 153 S.
- 1978 Una gramática del Yucuna. In: *Artículos en Lingüística y Campos Afines*. Número 5, Bogotá S. 1-52.
- 1978 Yukuna. Folclor indígena de Colombia. Band 1. Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Gobierno Bogotá. Ministerio de Gobierno Republica de Colombia, Bogotá, S. 256 -333
- Seeger, Anthony
- 1987 Why Suyá sing? A Musical Anthropology of an Amazonian People. Cambridge: Cambridge University Press. 148 S.
- Seeger, Anthony; da Matta, Roberto und Viveiros de Castro, E. B.
- 1979 A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*. Nova série (32), Sao Paulo S. 3-18
- Sökefeld, Martin
- 1999 Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. In: *Current Anthropology*, Band 40 No. 4. S. 417-447
- Spiro, Melford
- 1993 Is the Western Conception of the self "Peculiar" within the Context of World Cultures. In: *Ethos* vol. 20 No. 2. S. 107-153
- Stewart, Pamela J. und Andrew Strathern
- 2000 Identity Work. Constructing Pacific Lives. University of Pittsburgh Press. ASAO Monograph; Bd. 18. 217 S.
- Strauss, Claudia
- 1992 Models and Motives. In: Strauss, Claudia & D'Andrade, Roy (Hrsg.): Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press S.1-21
- Strauss, Claudia und Roy D'Andrade
- 1991 Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press. 252 S.
- Sökefeld, Martin
- 1999 Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*, Band 40 No. 4, S. 417-47

Surrallés, Alexandre

- 1998 Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Antropológica* No 16
Departamento de Ciencias Sociales, Pontífica Universidad Católica del Perú S. 291-304
- 2003 Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi. CNRS. Editions. Paris.
Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. 278 S.

Sweetser, Eve

- 1987 The definition of the verb lie. In: Holland, Dorothy und Naomi Quinn. (Hrsg.) *Cultural Models
in Language and Thought*. Cambridge. Cambridge University Press. S.43-66.

Taylor, Anne Christine

- 1996 The souls body and it's states: an Amazonian perspective on the nature of been human. *Journal
of the Royal Anthropological Society*. Band 2 No. 1. S. 201-215

Todorov, Tveztan

- 1987 [1983] La Conquista de América. El problema del otro. Bogotá. Siglo XXI. 277 S.

Turner, Terence

- 1995 Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayapo.
In: *Cultural Anthropology* 10 (2) S. 143-170

Gregor, Thomas and Donald Tuzin (Hrsg.)

- 2001 Gender in Amazonia and Melanesia. University of California Press.

Urban, Greg

- 1990 Ceremonial dialogues in South America. In: Maranhao, Tulio (Hrsg.): *The interpretation of
dialogue*. The University of Chicago Press S. 99-119
1993. A discourse-centered approach to Myth and Ritual. Austin: The University of Texas Press.

Vázquez, Juan Adolfo

- 1986 An Outline of Mythanalysis. In: E. Magaña & P. Masson (Hrsg.): *Myth and the Imaginary in
the new world*. CEDLA Latin America Studies N. 34 S. 193-210. Dordrecht. Foris Publications
S. 193-210

Vieco, J. J., Franky, C. E. und Echeverri, J. A.

- 1997 Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia colombiana. Universidad Nacional de
Colombia sede Leticia. Bogotá. 249 S.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological
Association* (N.S.) 4, S. 469-488

Wright, Robin

- 1998 Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For those Unborn. Austin: University of Texas
Press. 249 S.

Zárate, C., Franki, C. und Echeverri, J: (Hrsg.)

- 2001 Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana. Bogotá: Universidad Nacional de
Colombia, Sede Leticia. 558 S.

Anhang 1: Das Neugeborenen-Wassergebet

ORTE	FLUSS, BACH (B.), BRUNNEN (BR.) ODER KLEINE BÄCHE (K. B.)	MÄCHTIGE WESEN, AHNEN (A.) ODER <i>CHI'NÁRIKANA</i> , DIE DIESE ORTE ODER GEWÄSSER BEWOHNEN	ANMERKUNGEN
„Strunk“ [Quelle] der Welt <i>Mawiná</i>	[Der Schamane durchquert in seinem „pensamiento“ die Yukuna- Welt flussaufwärts]	Alle Wesen befinden sich dort: <i>Jarechina</i> , die großen Tiere/Jagdbeute.	
Caquetá Fluss	Wasserfälle von Córdoba		
	Curare (B. des Donners)		
	(Von dort springt das „pensamiento“ zu dem B. des <i>Amaure</i>)		
	B. Laurel		
	Bernardo Fluss		
	Cahuinarí Fluss bis zum neuen Flussbecken		
Mirití Seite	B. des Caimo, <i>Jimaya</i>		
	B. des Solarte, <i>Yanayá</i>	A. des großen caloche- Fisches macht verrückt, A. des pejedulce-Fisches produziert Ausschlag, dann verbreitet es sich im Inneren und die Person verfault.	Wohnort von Kaipu. Hier haben sie [die mythischen Helden] den Fluss-Baum <i>weilami</i> abgeholzt, in welchem der A. des caloche- Fisches wohnt.
	<i>Upe</i> (B. des Jaguars)		
	(3) <i>Jiirá</i> B. der Sonne		(In den <i>Guacayá</i> -Quellen befindet sich der Hafen der „Swerge“ – Name der geistigen Besitzer einer Anhöhe)
	B. vom Metá (da gibt es <i>Kerálaru</i> , buntes Wasser)		Dort befindet sich der Hafen eines Curupira, Besitzer einer Savanne.
Am anderen Ufer	B. des Quinché		

ORTE	FLUSS, BACH (B.), BRUNNEN (BR.) ODER KLEINE BÄCHE (K. B.)	MÄCHTIGE WESEN, AHNEN (A.) ODER <i>CHI'NÁRIKANA</i> , DIE DIESE ORTE ODER GEWÄSSER BEWOHNEN	ANMERKUNGEN
	Yarí Fluss, bis zur nächsten Flussbeckenverteilung		
	Cuñaré Fluss		
	Yavillá Fluss		
	B. des Aduche: <i>Yechá</i> Fluss		Man muss für Wasser beten, weil das Ende der Welt nahe ist.
Letzter Bach			Der Cotudo-Affe hat diesen Bach für sich eingenommen.
Grenze der Welt. Dieser Ort ist der Heiligste.	Angosturas (Engpass des Caquetá Flusses) Man betet hier an diesem Ort, wie an dem Brunnen, der unterhalb der Araracuara Wasserfälle liegt.	Alle Ahnen der Tiere befinden sich hier: <i>Jarechina</i> , <i>Kuwaná</i> , Ahn des Tapirs...	Am Ufer von Santander (auf dem Caquetá) gibt es einen Felsen, der Zeichnungen von <i>Majnori</i> , dem mythischen Helden, aufweist.
Dann kehrt man zum Mirití zurück.	[Stromaufwärts findet man zuerst den Mirití Flussarm]	Der Mirití wird nur für Yuruparí Heilungen gebraucht.	
	Mündung von <i>Imáriya</i> . Der See von Puerto Lago hat kein Gebet.		
Man geht stromaufwärts (durch den Mirití).	Kleine „Quebradanegra“	Dort befinden sich [mächtige] Tiere, die diesem Gewässer angehören: Hirsch Ahn, Tapir Ahn...	Er [Schamane] muss alle ansprechen, die in dieser heiligen Maloca wohnen.
	See vom Tres Esquinas		
	Mündung des Guacayá	A. des Jaguars, [man nähert sich] dem Hafen, wo er badet.	
	Papeliyo	Dort liegt die Maloca von <i>Perí chi'narikana</i> , dem Ahnen des Sperbers. Hier	Von dort nahmen die Großväter die Samen.

ORTE	FLUSS, BACH (B.), BRUNNEN (BR.) ODER KLEINE BÄCHE (K. B.)	MÄCHTIGE WESEN, AHNEN (A.) ODER <i>CHI'NÁRIKANA</i> , DIE DIESE ORTE ODER GEWÄSSER BEWOHNEN	ANMERKUNGEN
		schläft ein Adler. Wenn er kein Haus hat, übernachtet er draußen. Er macht Kot auf den Boden, daraus wachsen Tabakblätter.	
	<i>Ajuñé</i> (gleich wie ein anderer B. mit gleichem Namen: <i>Yecha</i>).		Sehr heilig, dort gibt es viel sábalo-Fisch.
Er durchquert den Fluss.	Quebradanegra B.		Hier gibt es nichts.
	Jimaya		Bach der Cabiyaí-Bewohner
	<i>Jepeya</i> , Copay-Holzpflanze	Die Heilung spricht die Fische an.	
Vier Bäche		Ungefähr sieben Curupiras (Waldwesen) [aus dem Wasser befinden sich dort] im Wasser, Jaguar des Wassers, A. des Delphins, A. des kleinen Delphins.	Er spricht keine kleinen Tiere, sondern nur große an.
	B. vom <i>Mamita</i>	<i>Jema chi'narikana</i> (Ahn des Tapirs)	Die Kariupulakena haben den A. des Tapirs getötet und werfen seinen Kopf in den Brunnen „Brunnen des Tapir-Kopfes“. Oben nach Tres Esquinas muss der Schamane den Ort „schließen“ oder „bedecken“.
Der Schamane taucht auf der Seite des Apaporis Flusses auf.	B. <i>Takárena</i>	Er benennt niemanden und nichts, sondern er „schließt“. Wenn er das nicht macht, wird der Weg frei und dann kann das „pensamiento“ den Stamm angreifen, wenn es fettige Spuren entdeckt.	Mit dieser Krankheit sind Stämme in Tres Esquinas ausgestorben. Der Schamane muss den Weg, den das „pensamiento“ weitergeht, „schließen“ und es unsichtbar machen.
Seite von Apaporis	B. <i>Lúmeya</i>	Das befindet sich aufwärts von Providencia.	
	B. Coco	In der Mündung und in der Mitte nennt er die vielen	Man betet mit diesem Wasser, um seine Kräfte zu behalten. Man

ORTE	FLUSS, BACH (B.), BRUNNEN (BR.) ODER KLEINE BÄCHE (K. B.)	MÄCHTIGE WESEN, AHNEN (A.) ODER <i>CHI'NÁRIKANA</i> , DIE DIESE ORTE ODER GEWÄSSER BEWOHNEN	ANMERKUNGEN
		Wesen, die sich dort niedergelassen haben: <i>cobija</i> (mythischer Rochen), curupira, A. des Delphins, A. des kleines Delphins...	sammelt die vier Wesen und nennt die Ahnen des caloche-Fisches und <i>lánawaru chi'narikana</i> , A. der Kaimán.
Großer Sprung, bis zu vier Bächen.	B. vom <i>Kumaruya</i> B. vom <i>Ichaptíya</i> (Große mamita Frucht) <i>Epijíya</i> F.(Fluss der Steinaxt) <i>Wéjiya</i> B. (wo es einen salzigen Brunnen gibt). Dort betet man das Fischgebet.	Kurz nach dem Puerto Nuevo Strom.	Im <i>wéjiya</i> sammelt er das „pensamiento“ vom Ahnen der Boa und den anderen: <i>cobija</i> (mythischer Rochen), curupira, A. des Amaná Delphins, A. des kleines <i>tukukuchi Delphin</i> , <i>nana waru chi'narikana</i> A. des Kaiman. <i>Wejiyá</i> heißt: Fluss vom weji: Halter der Keramikplatte zum Casabe-Backen.
	K. B. vom <i>Yecha</i> (klein aber sehr heilig).	Man springt nach Puerto Guayabo.	
	B. Guacamayo	Sehr heilig, ihm gehört Yuruparí. In der Sprache nennt man es <i>La'ruya</i> .	Viele Ahnen von Tieren sind dort niedergelassen. Die Fische, die dort wohnen, sind ihre „Läuse“. Wenn diese Tiere wollen, verstecken sie die Fische und dann kann keiner etwas fischen.
	Guacayá F.	Die Intelligenz befindet sich dort, im Hafen vom Yawi <i>chi'narikana</i> . (Sie passt zur Rolle des <i>Marichús</i> , des mächtigsten Schamanen). Wenn man die zwei mächtigen Wesen genannt hat, dann ist die Runde den Guacayá entlang fertig.	Um dorthin einzugehen, fragt man nach dem Ahnen des Jaguars, <i>Yawi chi'narikana</i> . Dann geht man zum nächsten Hafen, der zum <i>Kari'rimi</i> gehört. Er ist der Besitzer aller Rituale, der Ansprache <i>pioná</i> , der Formeln und der Gesänge. Wenn das Baby nicht zu dieser Rolle passt, sagt man danach: <i>kariba napurákalo</i> , die Sprache der Weißen [soll er lernen, weil es nicht so schwer ist]. In diesem Fall ist das

ORTE	FLUSS, BACH (B.), BRUNNEN (BR.) ODER KLEINE BÄCHE (K. B.)	MÄCHTIGE WESEN, AHNEN (A.) ODER <i>CHI'NÁRIKANA</i> , DIE DIESE ORTE ODER GEWÄSSER BEWOHNEN	ANMERKUNGEN
			entsprechende Gebet: <i>Tupana jalá aú rapitataka richá kajapenaje. Tupana jalá aú jakojé rapitátaka rikhá kaja penaje.</i> Er wird sich in der Brühe von Jesus Christus baden. Das Wasser von Tupana ist seine letzte Chance.
Von der Guacayá Mündung gehen wir aufwärts.	<i>Lukunajo Ñakhela</i> See	Der Ahn vom <i>Lukuné</i> , der Tukunaré-Fisch, hat sich diesen See angeeignet.	
Über das Guacayá-Ufer	<i>Ménikuaya</i>	Unterirdisch gibt es einen großen Brunnen, wo der Ahn des Wassers sich niedergelassen hat.	Aus diesem Grund ist er heilig, trotz seiner kleinen Größe.
	<i>Jipaná</i>		Der Ort ist sehr heilig, weil es hier so viele Fische und sábalo-Fisch gibt.
	<i>Wejukú minarú ña'matu ña'khelo</i> (Hafen der <i>Ñamatus</i>)	Wieder sagen sie, dass die Ahnen der Boa sich dort niedergelassen haben: cobija (mythischer Rochen), curupira, A. des Delphins, A. des kleinen Delphins, A. des Kaimans	<i>Ñamatu</i> ist der Besitzer des <i>weinámi</i> , des unterirdischen Flusses. (Am Ende von der <i>Majnori</i> Erzählung taucht er auf).
	<i>Pejoyá</i>	Kurz vor Puerto Libre (stromaufwärts)	
	<i>Lumáya</i>		
Er durchquert den Fluss.	<i>Wakúri</i>		
	<i>Pukuru</i>	Nach der Pukuru-Schlange (1.50 m groß, bunte Zeichnung) ist der <i>Pukuruka</i> See benannt.	

Anhang 2: Ethnien der Welt

Fragment des Gebets, wobei der Schamane die Ahnen jeder ethnischen Gruppe benennt. Die Reihe ist nach der ethnischen Geburtsordnung angeordnet. Rodrigo Yukuna (2003)

NAME DER GRUPPE	BEGRÜNDERAHNEN JEDES STAMMES UND SEINE NACHFOLGER
	<i>Söhne des Ahnen [Name], überlebende Söhne, geborene Söhne [Struktur der Sätze]</i>
Aweretú 1	<i>Ye'kuri [Ahnennamen] yani [Söhne], Ye'kuri i'mako[überlebende] yani [Söhne], Ye'kuri kera'toko[geborene] yani [Söhne].</i>
(Ausgestorbene Gruppe)	<i>Ichikuri yani, Ichikuri imako yani, Ichikuri kera' toko yani</i>
Aweretú 2	<i>Wani yani, Wani imako yani, Wani kera' toko yani</i>
?	<i>Meriri yani, Meriri imako yani, Meriri kera' toko yani</i>
Miraña	<i>Marawaka yani, Marawaka imako yani, Marawaka kera' toko yani</i>
Bora	<i>Pipire re'ru yani, Pipire re'ru imako yani, Pipire re'ru kera' toko yani</i>
? (auf dem Pamá Fluss)	<i>Kolana pipiré'ru yani, Kolana pipiré'ru imako yani, Kolana pipiré'ru kera' toko yani</i>
Muinane	<i>Ochaiyani yani, Ochaiyani imako yani, Ochaiyani kera' toko yani</i>
Nonuya	<i>Ineĩnká mewa yani, Ineĩnká mewa imako yani, Ineĩnká mewa kera' toko yani</i>
Andoke	<i>Añawai naki yani, Añawai naki imako yani, Añawai naki kera'toko yani</i>
Uitoto	<i>Makwayu yani, Makwayu imako yani, Makwayu kera' toko yani</i>
Tanimuka 1	<i>Weĩpa yani, Weĩpa imako yani, Weĩpa kera' toko yani</i>
Tanimuka 2 (Ñumi, Jaguar der Tanimuka)	<i>Ñumi yani, Ñumi imako yani, Ñumi kera' toko yani</i>
? (aus Kaiman)	<i>Jeriwayu nuku yani, Jeriwayu nuku imako yani, Jeriwayu nuku kera' toko yani</i>
Letuama 1	<i>Kari yani, Kari imako yani, Kari kera' toko yani</i>
Letuama 2)	<i>Urerari yani, Urerari imako yani, Urerari kera' toko yani</i>

<i>Ho'bakana (Makuachí Wakuyani Boa von der Ho'bakana)</i>	<i>Makuachí Wakuyani yani, Makuachí Wakuyani imako yani, Makuachí Wakuyani kera' toko yani</i>
Yauna 1	<i>Warwachí jipita yani, Warwachí jipita imako yani, Warwachí jipita kera' toko yani</i>
Yauna 2	<i>Umawari yani, Umawari imako yani, Umawari kera' toko yani</i>
Desano	<i>Kumua yani, Kumua imako yani, Kumua kera' toko yani</i>
Cubeo	<i>Kupewa yani, Kupewa imako yani, Kupewa kera' toko yani</i>
Bara	<i>Para yani, Para imako yani, Para kera' toko yani</i>
Siriano (?)	<i>Rokana yani, Rokana imako yani, Rokana kera' toko yani</i>
[?]	<i>Iyariru yani, Iyariru imako yani, Iyariru kera' toko yani</i>
[?]	<i>Mapa najri waka yani, Mapa najri waka imako yani, Mapa najri waka kera' toko yani</i>
Kabiyarí	<i>Jarejyuyani yani, Jarejyuyani imako yani, Jarejyuyani kera' toko yani</i>
Yiñatuna	<i>Enawarí yani, Enawarí imako yani, Enawarí kera' toko yani</i>
Tukano	<i>Aña wai naké philajné (enrollada) yani, Aña wai naké philajné imako yani, Aña wai naké philajné kera' toko yani</i>
[?]	<i>Yawité majiyani yani, Yawité majiyani imako yani, Yawité majiyani kera' toko yani</i>
<i>Ha'timajá (aus dem Strunk der Welt)</i>	<i>Yuro wate yani, Jiya puku yani, Remaja yani</i>
Makuna	<i>Aña wai ñaki yani, Kalama jila yani, Kaperema kera' toko yani</i>
Makuna (?) (Söhne des Jaguar-Eckzahns)	<i>Aña wai ñaki [Jaguar] raphírakana [Zahn], Aña wai ñaki raphírakana imako yani, raphírakana kera' toko yani</i>
Yepúa	<i>Majnori yani, Majnori imako yani, Majnori kera' toko yani</i>
Bará	<i>Kanumá yani, Kanumá imako yani, Kanumá kera' toko yani</i>
Makuje 1	<i>Kalana jila yani, Kalana jila imako yani, Kalana jila kera' toko yani</i>
Makuje 2	<i>Aña wainaki yana yani, Aña wainaki yana imako yani, Aña wainaki yana kera' toko yani</i>

<i>Yukuna je'rúriwa</i> (Wildschwein)	<i>Keilana jlamako weinjamako yani, Keilana jlamako weinjamako imako yani, Keilana jlamako weinjamako kera' toko yani</i>
<i>Yukuna Imike'é</i> (Zwerg, Gras)	<i>Kalana jlepokó weinjepokó yani, imako yani, kera' toko yani</i>
<i>Yukuna Jurume'é</i> (Wildschwein Yukuna)	<i>Jalana imakú yani, Jalana imakú imako yani, Jalana imakú kera' toko yani</i>
Matapí 1	<i>Makuachí yani, Makuachí imako yani, Makuachí kera' toko yani</i>
Matapí 2	<i>Iwijnuma yani, Iwijnuma imako yani, Iwijnuma kera' toko yani</i>
<i>Yukuna Kamejeya</i> (Jagdbeute Yukuna)	<i>Karina chinu yani [Ahn], Karina phenó yani [die Älteste], Karina wapuku [Boot] yani, Karina kera' toko mereko yani (die Jungste)</i>
Yuruparí Söhne	<i>Warwachí imaku yani</i>
Carijona	<i>Warwachí jipita yani</i>
Weißer	<i>Je'chú Tupana yani</i>
San Pedro (Pablo) Söhne	<i>Paluru yani</i>
Söhne der Heiligen	<i>Antu yani</i>
Söhne der Santa María	<i>Anta Maria yani</i>
[?]	<i>Je'chu Tupana sane yani</i>
Sklave der Weißen	<i>Je'chu Tupana meru kaji [Schwarze] yani</i>
Deutsche	<i>Je'chu Tupana ijloma yani</i>
Britten	<i>Je'chú Tupana iphoko [Schienbein] yani</i>

Anhang 3: Die Geschichte von *Kari*

Erzählt von Rodrigo Yukuna (2003), Übersetzung von Yoana Yukuna (2004)

1. <i>Je'chu Chi'narikana, eyá inau'ke Chi'narikana penaje riyurika Kamejeya chi'najlo.</i>	Sie begannen, auf dieser Welt geboren zu werden und zu leben.
2. <i>Re yoro re'we Kaipú</i>	Der mächtige <i>Je'chu</i> und Urahn der Leute, er blieb der Ahn der <i>Kamejeya</i> , er blieb.
3. <i>Ra'juta i'maka Waruachi Kaipulakena nankiyana apa'ño meke inau'ke Chi'narikana.</i>	Er hatte einen Bruder, der sich <i>Kaipú</i> nannte.
4. <i>Nekhá i'maño eja'wa naku.</i>	Dessen Großvater war <i>Waruachi</i> , sie alle sind Leute von den <i>Kaipulakena</i> , die die mächtigen Vorfahren der Leute waren.
5. <i>Kaja Kari wai'chaka a'nejí nachana nakiyana ruwa'te ri'ri i'micháka pajluaia.</i>	Sie waren es, die auf der Welt lebten.
6. <i>Kaja júpimi Chi'narikana i'phichaka majó the'ri nakoje.</i>	<i>Kari</i> lebte mit einer Frau vom Stamm der Nahrungsmittel, mit ihr hatte er einen Sohn.
7. <i>Wakaje rili'cha rimaná ra'chaka rií Kari richiriwa.</i>	Schon vor langer Zeit kamen die „ <i>Chi'narikana</i> “ (die mächtigen Ahnen) auf dieser Welt an.
8. <i>E'yonaje majó yenojona inau'ke a'jneji ninaná kachiako rinaku.</i>	An diesem Tag heilte er ihn und wies ihm den Namen <i>Kari</i> zu, machte ihn zu seinem Namensvetter.
9. <i>Naji'chaka ripechu, a'jneji pechu naku.</i>	Auf jeden Fall trieben die Leute von oben, die Herren der Speisen, böse Spiele mit ihm.
10. <i>Rinakia marikaje rikapichako kiñaja meji'wani.</i>	Sie nahmen das „pensamiento“ von <i>Kari</i> und auch das „pensamiento“ ihrer Speisen.
	[Deshalb wurde er sehr schwach und starb.]
11. <i>Mari kaje nakaje ina we'ika we'ika meji'wakaji unka.</i>	Deshalb: wenn einer in Dinge eingeweiht ist, wird er schwach, wenn er nicht die Speisevorschriften einhält.
12. <i>Nakaje au pi'tala nakaje añu kiñaja pithaka'ka.</i>	Und wenn er keine Vorkehrungen trifft, stirbt er sehr schnell.
13. <i>Kaja rithaki'chaka. Yuichimi eja'wa nakú.</i>	Er starb bereits. Jene blieben in der Welt.

14. <i>Re'we Kaipú jai'cháka yenojo ritu Kaipuweló namaja'chiako jruwila'ro aú riyui'cháko.</i>	Sein Bruder <i>Kaipú</i> ärgerte sich, er stieg zum Himmel auf, weil seiner Tochter <i>Kaipuweló</i> der Kopf abgeschnitten wurde.
15. <i>Ri'jichako yenojó mari kaje aú.</i>	Er begab sich nach oben.
16. <i>Kari yuicho i'michaka kamu'ji ra'juta jwa'te eyá ra'juta jwa'te.</i>	<i>Kari</i> blieb leidend bei der Großmutter und dem Großvater.
17. <i>Rili'cháka lana rinakoje rijáka rimakapo'cha rijkhá.</i>	[<i>Waruachi</i>]Er heilte schwarze Farbe für sich und versah sich mit einem magischen Schutz.
18. <i>Ejomi rejicháka ajñapakajo.</i>	Danach aß [<i>Waruachi</i>] fettige Speise.
19. <i>Marí kaje perí Chi'narikana ña'tiaja rijlú rikamatiaka chaya.</i>	Deshalb nahm ihm der mächtige Ahn der Sperber die Augen, während er schlief.
20. <i>Mami Chi'narikana chu riji'cha i'micháka.</i>	Und der Angreifer verwandelte sich in den mächtigen Ahn des Teichhuhns.
21. <i>Aú kaja rapai'chako aú ri'micháka aú.</i>	Deshalb, wegen seiner Blindheit, schämte sich [<i>Waruachi</i>].
22. <i>Kaja riwituki'chako júnapeje ile ri'ri michu nejré, khawakajo.</i>	Er begab sich in das Wasser der Schlucht des verstorbenen Sohnes, flussabwärts.
23. <i>Pita re ri'micha piyute kajruni.</i>	Er verwandelte sich in eine Riesenboa.
24. <i>Kaja mapeja rakui'chako jra'pa michu ñakaremi punta'ta ja'pi rijruta jwa'te.</i>	Dort lebte er [<i>Kari</i> , der Waise] ohne irgendwas zu machen im Hause seines verstorbenen Vaters zusammen mit seiner Großmutter.
25. <i>Rekaja i'micha rijwa'te jéma.</i>	Bei ihm lebte der Tapir.
26. <i>Rikáta ji'chaka najló a'wanacha ya'jnaya, eja'wa eyá.</i>	Er war es, der ihnen Früchte von wilden Bäumen, weit weg im Urwald, holte.
27. <i>Rijkú apú i'micha a'nejí miná.</i>	Der andere Onkel war der Herr der Speisen.
28. <i>Je'chú unka, Je'chú Chi'narikana kale ijka i'michaka riwa'te.</i>	Nicht <i>Je'chu</i> sondern der mächtige <i>Je'chu</i> war es, der bei ihnen lebte.
29. <i>Kajilaya ijka'lata ícháko rijkhá i'natiaka.</i>	<i>Kajilaya</i> [die Leute der Nahrungsmittel/Pflanzungen], seine Verwandten, liefen davon.

30. <i>Kujnú rijló kamu'jí riweika rinaku wákaje.</i>	Jener brachte ihm manchmal Casabe [Maniokbrot] mit, wenn er sich seiner erinnerte.
31. <i>Kaja kamu'jí ramicháka nekha rimicháka rijló:</i>	Er betrachtete ihn und erbarmte sich seiner.
32. <i>No'pija eko pijná nuchaje pajui'chako jwa'te.</i>	Er sagt zu ihm: „Neffe, bleib doch ein Weile bei mir.“
33. <i>Meketana apa pithaka'a me'píj nakú ke rimicháka. E kaja ri'jicháka rejó.</i>	„Du stirbst bald des Hungers“, sagte er ihm. [Kari] ging zu ihm.
34. <i>Ri'micháka rijkú jwa'te e'yonaje nali'chako namakajo wani riyaní i'micha.</i>	[Obwohl] er bei dem Onkel wohnte, nutzten jene [die Familie des Onkels] ihn aus.
35. <i>Wejikele pa'okele inayana eyá kheke jrailamiyata jra'pa ijka'lata.</i>	Der [Onkel] hatte drei Töchter, die noch junge Mädchen waren. Auch die Onkel väterlicherseits wohnten dort.
36. <i>Nekhata li'chaño namakajo riká majnurimi.</i>	Diese nutzten ihn aus, weil er Waise war.
37. <i>Ne'micháka aú namejatiaka a'nejí naña'tiako, naki'chaka kujnu wakaki'cha rijló waka'pojo warikike.</i>	Sie geizten mit seinem Essen, schlugen ihn, warfen sein Casabe [Maniokbrot] in den Hof hinaus.
38. <i>A'kale riyui'chako.</i>	Wegen alledem ärgerte er sich.
39. <i>Rimicháka rile'je chuchujló inanáru, rijrutájlo rimicháka:</i>	Er sagte es seiner Großmutter: „Frau, Großmutter.“
40. <i>Chuchú wapa'jó ke rimicháka wapa'jiko pa'yu michú ñakajelami ejó rimicháka.</i>	„Wir gehen nach Hause, dahin, wo das Haus meines verstorbenen Vaters war“, sagte er.
41. <i>Rejó nokua'kaloje, ke rimichaka.</i>	„Ich will dort leben“, sagte er.
42. <i>Unka nakale wala'a majó, rejoy[allá] nutaja'kaloje ke rimichaka.</i>	„Ich habe hier nichts zu tun, ich will dort sein um zu sterben“, sagte er.
43. <i>Unka nakale nula'a maáre ne'ya palanike.</i>	„Umgeben von diesen Leuten hier habe ich nichts zu suchen.“
44. <i>Ojkú nuwa'tejló e'yonaje unka paála nuká kerimicháka.</i>	Mein Onkel war gut zu mir, aber trotzdem geht es mir nicht gut.“
45. <i>Marikaje aú rimicháka rikujló, ri'micháka rijló riyukuná.</i>	Deshalb sagte er es dem Onkel, er erzählte ihm die Geschichte.

46. <i>Kaja nokua'ko pijwa'te meketana ojku'á nupa'jiko pa'yumichú ñakajelami ejó.</i>	„Onkel, ich habe nun eine Weile bei dir gelebt, deshalb kehre ich in das Haus meines verstorbenen Vaters zurück.“
47. <i>Keja riká nojpijami ke rimicháka kaja piwatakakeja.</i>	„Gut, Neffe“, sagte dieser, „wie du möchtest.“
48. <i>Kaja numajló pijló e'yonaje piwatakakeja pila'a.</i>	Ich habe es dir bereits gesagt, aber du willst nicht. Mache das, was du möchtest.“
49. <i>Ileke ke rimicháka rijló kejpáka nuwataka arapa'kají mari Je'chú yaní i'jnajló nojló arapa'je.</i>	So sagte ihm der [Onkel]: „Ich möchte Gesang und Tanz, damit die Söhne von <i>Je'chú</i> für mich tanzen.“
50. <i>Mari puru rarapa'kana, ke rimichaka. Ñakeja penaje pipa'o kejo'o riká ojk'u ka'o.</i>	„Dieser Tanz des Brettes, dafür bin ich zurückgekommen“, sagte er ihm. „Gut, Onkel, es ist gut so.“
	[Der Tanz des Brettes ist ein Ritual, bei dem die Leute gegen ein sehr großes Brett schlagen, das auf dem Boden des Hauses liegt].
51. <i>Nukáko arapa'a ma're wajakonunaku. Kaja napi'chako.</i>	Um hier zu tanzen, um mich hier zu geißeln [wie man von der Anstrengung sagt, die die Durchführung dieser Rituale bedeutet]. Schon sind [beide] zurückgekehrt.
53. <i>Kaja rili'chako najlóka'peje karu tami'chimi áu wichu'pekajema.</i>	Schon machte er [<i>Kari</i>] eine Hütte mit alten Blättern und Pui-Blättern.
54. <i>Riká ja'pi nakui'cha maáya apu jémata ma'aya apu jemata ji'chaka najlo nakaje.</i>	Manchmal brachte ihnen der Tapir irgendetwas [zum essen].
55. <i>Unka rijña'lachata. I'jichari yenojó nakaje a'wanacha a'neji jña'je.</i>	Er brachte nichts mit. Er begab sich flussaufwärts, um ihnen wilde Früchte und Essen zu bringen.
56. <i>Kaja jrañachiata riká iñe'pu chua.</i>	Schon auf dem Weg aß das Tier alles auf.
	Und dabei wurde es dick wie ein altes Schwein.
57. <i>Kaja rimichaka rile'je chuchujló:</i>	„Sofort“, sagte er seinem Großvater:
58. <i>Chuchú nuwataka api'taki nutama'kaloje kechami nukato'kaloje.</i>	„Großvater, ich möchte mich [nächstens] baden, um zu wachsen und dann Speisevorschriften halten.“
	[<i>Kato'kaloje</i> bedeutet sich einer Diät zu unterwerfen, ölige Blätter zur Reinigung des Gesichtes zu

	benutzen und dabei viel Fett auf das Gesicht aufzutragen, um sich dann schminken zu können.]
59. <i>Kejo'o riká nulake pikapo'o. Kaja ri'jicha wijo'o ña'jé.</i>	„Ist gut, Enkel, mach die Diät.“ Und schon machte er sich daran <i>wijo'oo</i> -Blätter zu suchen (eine besondere Art von Blättern).
60. <i>Kaja rikapo'cho jwo'o.</i>	Schon begann er die Diät durch zu führen.
61. <i>Kaja ri'jichaka a'pitaje jlapiyami yenojo pani meta'puru yenojo nanejre choje.</i>	Schon reinigte er sich das Gesicht mit dem Blatt und ging am Morgen hoch in den Fluss der Schlucht, um sich zu baden.
62. <i>Re riya'icho rikapo'cho.</i>	Es saß dort und wusch sich das Gesicht. [<i>Kapo'ka</i> heißt, das Blatt in das Gesicht von jemandem streichen.]
63. <i>Kaja jémata amichaka jna'ne jñajeritá rimichákata:</i>	Schon sah der Tapir ihn und brachte ihnen Essen, und sagte:
64. <i>Naje khají nakaje kajeta kapo'o.</i>	„Warum wäscht der sich das Gesicht?“
65. <i>Rili'cha wijo'jló, wijo'o a'kuna a'u khaji wijo'jlo natuhula'kaloje pukape choje.</i>	Er [<i>Kari</i>] machte sich einen besonderen Mörser, der dazu dient, blauen Ton <i>pukape</i> zu zerstampfen. [<i>Wijo-jló</i> ist ein Stamm von dem Umfang einer Umarmung, in dem es einen Hohlraum gibt].
66. <i>Kechami nala'ka a'waná.</i>	Es wird einen Stock [Stößel] gemacht.
67. <i>E'yajé najo'o riká nathula'a ipatú.</i>	Damit wird zerstampft und zerstoßen, so wie Koka zerstoßen oder zerkleinert wird.
68. <i>Rilichá ri'michaka rijlúwa penaje, riyurícha rikhá inathána turena.</i>	Da machte er [den Mörser] für ihn und ließ diesem in dem Bach.
69. <i>Jema jichárino rijló a'jnejí imichaká, amíchari rikhá ramichaka aú riyu'chicho.</i>	Und der Tapir, der ihm ab und zu Essen brachte, sah diesen und ärgerte sich.
70. <i>Raú rejoyto, ramíchaka rimicháka eje.</i>	Und hier [drin] begann er zu scheißen und Kot abzusetzen.
71. <i>Lapiyami riwituki'chaka a'pitaje ama jémata i'ñe ya'ko riyatajlo yuwají.</i>	Ab morgen kam [<i>Kari</i>] hinunter, um sich zu baden und sah den Kot des Tapirs, dies veranlasste das Kind [<i>Kari</i>] zum Weinen.
72. <i>E kaja rijphichaka rimicháka chuchú: jémata</i>	Er ging und sagte: „Großmutter, dieser Tapir

<i>la'ka ramakajo kajru rejoy'takata junipuchojé.</i>	missbraucht mich, er schießt auf den Weg.“
73. <i>Unka meke i'mala nulake re pipira jara.</i>	„Beunruhe dich nicht, Enkel, hier ist deine kleine Schildkröte <i>jara</i> . [<i>Jara</i> ist eine sehr kleine Bachschildkröte].“
74. <i>Raú rirutá kemíchari rijló: pipura'o jlá riwaté, apala remaje paapiyá.</i>	„Rede mit ihr, dann wird sie dich vielleicht beachten.“
75. <i>Laichú riwituki'chaka ri'michaka ra'ne a'je e rimicháka rijló:</i>	Nachmittags kam er runter, um ihm Essen zu geben und sagte zu ihr:
76. <i>Nupirá ma'are jéma ejo'ka eko [hasta] pimatha'a ri'waaphú.</i>	„Mein Tierchen, hier schießt der Tapir, schneide ihm den After weg.“
77. <i>Unka jarata pura'lacho.</i>	Das Tier sprach nicht, es ist stumm.
78. <i>Manumaru keja ri'michata jlapiami.</i>	Am nächsten Tag in der Morgendämmerung.
79. <i>Munike jémata iphaka rejó ejo'je ajike rejoy'chakata wijojoylo choje.</i>	Am nächsten Tag kam der Tapir, um zu scheißen und er erleichterte sich im <i>wijojoyló</i> . [dem Mörser].
80. <i>Re'ya jarata mathi'cha ri'nekawanata matha'a.</i>	In diesem Moment schnitt ihm die Schildkröte den Anus ab.
81. <i>Kechami riji'chata a'wana richipuki'chakata [hacer girar] chipuchipu.</i>	Dann nahm sie einen Stock [und steckte ihm diesen in den Anus] und drehte und drehte ihn.
82. <i>Kaja rinochata jema.</i>	Schon hatte sie den Tapir getötet.
83. <i>Ile waicha jarayani pu'ji ripechú i'micha.</i>	Hier kam die kleine Schildkröte, sie war zufrieden.
84. <i>Jirá i'micha ritaku nakú.</i>	Sie hatte Blut an der Nase.
85. <i>Nulake ke rumucháka : a'á, ra'jipichaka.</i>	„Enkel“, sagte sie [die Großmutter]: „a'a [ja]“ antwortete er.
86. <i>Ile pipira nocha jéma.</i>	„Hier hat dein Tierchen den Tapir getötet.“
87. <i>Pamá jriwila'ru naku jira rulakejoy Karijoylo rumicha.</i>	„Guck seinen Kopf an, er ist voll Blut“, sagte sie zu <i>Kari</i> , ihrem Enkel.
88. <i>Pamikajlo aú riwituki'chako ramichaka ama jéma to'chako kaja ri'ñepichi chiri'chako.</i>	„Guck mal!“ Und er ging hinunter und sah den Tapir hingestreckt mit ausgetretenen und herausgezogenen Eingeweiden.

89. <i>Ritaji'cha e jra'chako tu'ke! khawakájo.</i>	Da wo er gestorben war, ta! [Schlag] und nach unten gefallen war.
90. <i>E rimicháka: kaja rinochaka jéma kajruni wani. Nula'jika khají.</i>	Er sagte: „Er hat einen großen Tapir getötet. Was soll ich machen?“
91. <i>Pi'michako riyukuná ojkujló, riká liya la'ka kejápaka maná, noKari kamejerí ya'naya eja'wa naku.</i>	„Ich werde es meinem Onkel erzählen, der Vorfälle [mit Zauberei] in Ordnung bringen kann und weit draußen im Urwald Beute jagt [sagte er zur Großmutter].
92. <i>Ne'nakaloje rijló jña'je rinakia eko nayuri wajló wejapaja.</i>	Damit sie kommen und sie [die Beute] holen und uns ein wenig davon lassen.
93. <i>Eko pima rijló kamejerika nuwarui'chaka ne'jnakaloje rijña'je penaje.</i>	Sag ihm, dass ich Beute geschlagen habe und sie kommen sollen, sie zu holen.“
94. <i>Marike aú rile'je chuchú i'jichaka jlapiami riyukuná i'maje rile'je ojku ejó.</i>	Deshalb ging die Großmutter am Morgen zu seinem Onkel.
95. <i>Kaja ruphichaka rejó. Rijalakicha rijkhá. Majó nu'jicha no'ri ke rimicháka.</i>	Sie kam dort an. Er begrüßte sie. „Ich bin hierher gekommen, Neffe“, sagte sie,
96. <i>Nulake warui'chaka jéma ke rumichaka.</i>	„weil mein Enkel den Tapir getötet hat“, sagte sie.
97. <i>E khewaka jrailamiyara, kemichaka.</i>	„Wirklich?“ fragten seine Onkels.
98. <i>Meke la'je ilekajeta nocha jéma kamu'junita luichi naturita. Meke la'je ile wajaka'lata noka jéma ke rimich'aka.</i>	„Wie kann der den Tapir töten? So klein wie der ist, wie eine Fliege. Wie kann so ein stinkendes Wesen den Tapir töten?“
99. <i>Khewaka kerumicháka rinochaka aú un'jicha majó riyukuná.</i>	„Wirklich“, sagte sie. „Ich bin gekommen, euch das zu erzählen, weil er ihn getötet hat.
100. <i>Rimicháka pinaku piwakara'kaloje pijló rinakia jña'kana rinakia ri'imi jñalkana pijló.</i>	Er sagte, ich solle euch schicken, das Fleisch dort zu holen.
101. <i>Kejo'o riká, ke rimicháka. Kaja no'pija warui'chaka jéma makaná.</i>	Er sagte, es sei gut. Mein Neffe hat schon den Tapir getötet.“ [<i>Makaná</i> bedeutet große Beute.]
102. <i>E rimichaka najló eko amuchajló no'pija nochaka jéma i'jnakaloje nojló riña'je.</i>	Er sagte zu ihnen: „Geht, um zu sehen, ob mein Neffe den Tapir getötet hat, geht, um ihn für mich zu holen.“
103. <i>Meke ilekajeta noka jéma ke nemichaka.</i>	„Wie kann der einen Tapir töten?“ sagten sie.

104. <i>Mekela'je ila'aa wejapú ke rimicháka rinokichaka riká a'u ru'micha ri yukuná.</i>	„Wie? Ihr glaubt es nicht“, sagte er. „Sie hat es erzählt, weil er es getan hat.“
105. <i>Naje ilekewaní ijka ke rimicháka iyui ileke ilió.</i>	„Warum seid ihr so?“ sagte er, „Hört auf ihn zu belästigen.“
106. <i>E ne'jichaka kajru jnaki'chaka.</i>	Sie gingen, aber sie fluchten dabei viel.
107. <i>Riphalaniata wajwa'te waña'taje rikátaka ke nemicháka.</i>	„Wenn er uns belügt, verhauen wir ihn“, sagten sie.
108. <i>Naji'chaka ña'ri iñe'puchuwa naña'takaloje rikhá.</i>	Unterwegs ergriffen sie eine Peitsche, um ihn zu schlagen.
109. <i>E nephichaka keña'lachua nakapi ña'ri apo'jo pita ña'ri.</i>	Und sie kamen mit einem Korb in der einen Hand und mit der Peitsche in der anderen Hand.
110. <i>Nemichaka: merechi jéma pimichaka piwaKari'chaka wajña'kana.</i>	Sie sagten: „Wo ist der Tapir, den wir holen sollen?“
111. <i>Ile jéma ke rimichaka june'e chu riká.</i>	„Der Tapir ist hier im Bach [antwortete Kari].“
112. <i>E kaja nejichaka junue'e ejó ama jema palani napechí li'chako.</i>	Schon waren sie beim Bach, sahen den Tapir und waren zufrieden.
113. <i>Nakupatiako ña'ri a'jnaño'jó nakapia.</i>	Und sie warfen die Peitsche aus der Hand.
114. <i>E kaja jna'chako jéma majtha'je phiyukeja jñaña'tiako.</i>	Schon machten sie sich daran, den Tapir zu zerlegen.
115. <i>Phiyukeja ri'rimi najlo unka na yuilacho.</i>	[Aber] sie nahmen alles Fleisch für sich und ließen ihm nichts.
116. <i>Rijló e rimicháko chuchú:</i>	Und er sagte zur Großmutter:
117. <i>Chawani nali'chako nuká unka nayuilacho wajló ke rimicháka.</i>	„Wie schade, was sie uns angetan haben, sie haben uns nichts gelassen“, sagte er.
118. <i>Kaja nala'kano ile pijkhá.</i>	„So spielen sie dir mit. [Sie nehmen dich nicht ernst].“
119. <i>Ilekaje a'akano numaló pijló pa'pitaka pitama'ko.</i>	Deshalb habe ich dir gesagt, dass du baden sollst, damit du wächst.
120. <i>Ileke [aquellos] ina ikha'anata [consangüíneos] iphaka inajló ja'piwá.</i>	Weil die Verwandten einen erniedrigen.“

121. <i>Kaja napa'chako.</i>	Und jene [die Verwandten] zogen sich zurück.
122. <i>Kaja riji'cha jepe lajpiwá ri'jichaka a'pitaje munike ñakeja.</i>	In der Nacht ergriff er das Copay-Holz für die Fackel und ging sich baden. Am darauf folgenden Tag ebenso.
123. <i>Ra'juta i'michaka re piyutechú.</i>	Sein Großvater [<i>Karis</i> Großvater] war dort [in dem Bach] und zwar in eine Boa verwandelt.
124. <i>Waruachi, riká amichako mekeka nali'chako rijkhá.</i>	<i>Waruachi</i> , sah, was sie [ihm an-] taten.
125. <i>Napenaje nala'ka ileke nulake ke rimicháka.</i>	„Warum tun sie meinem Enkel das an?“
126. <i>Ejo'kaja nuká ra'juta ke rimichaka.</i>	Ich bin sein Großvater und ich lebe immer noch“, sagte er.
127. <i>Meke napechú marike nejphaje jra'piwa rijló.</i>	„Sie denken, dass sie ihn auf diese Weise weiterhin erniedrigen können.“
128. <i>Kaja ra'pitaka ejomi Kaja ri makapo'cho wijo'o a'u.</i>	Nach dem er [<i>Kari</i>] gebadet hatte, wusch er sich das Gesicht mit dem <i>wijo'o</i> -Blatt.
129. <i>E ramíchaka majo muolumuolu majó jñaña'ko eyá.</i>	Und er sah dort einige Luftblasen und hüpfte.
130. <i>E rejño'chako. Najechi khele jeño'chako?</i>	Und er hüpfte. „Weshalb hüpfen Sie?“
131. <i>Phajcho'taka nukha nukha nulake, ke rimichaka.</i>	„Zieh mich raus“, sagte er [der Großvater].
132. <i>Ajike riyathe'la. Nuká pile'je chuchú.</i>	Er zeigte ihm die Finger der Hände. „Ich bin es, dein Großvater.“
133. <i>Nomá mekeka inau'ke la'aka pijkha, namákajo phailamiyata iphaka [llega] jna'piya.</i>	„Ich sah, was diese Leute dir antun, sie erniedrigen dich, diese deine Onkel.
134. <i>Phacho'taka nuká ka'no ejo'kaja nuká pa'juta.</i>	Deshalb zieh mich hier [heraus]. Ich, dein Großvater, stehe immer noch zu dir.
135. <i>Nuwatakakeja nu'na majó. Phacho'taja nuká.</i>	Sowie ich es gewollt habe und hierher gekommen bin, hole mich hier heraus.“
136. <i>Jeéke kaja richiri'chaka riká.</i>	„In Ordnung“ [sagte <i>Kari</i>]. Und er zog ihn [heraus].

137. <i>Mari nujeta'pare, nuwakapáre, nulichi'pare, nule'je cuya nule'je umuchiri puku.</i>	„Hier ist meine Bank, meine Macanakeule, mein Tabak, meine Kalebasse, meine Utensilien für den Zauber.
138. <i>Majó pi jña'a. Riká makharejni chu. Chuwa ijná, phacho'taka rijkhá ileño'jó.</i>	Bring sie dorthin.“ Er kam ganz trocken heraus. „Gehen wir, nimm die Dinge dorthin mit!“
139. <i>Kaja ripa'tiaka riká ri ka'pejeñani chojé.</i>	Er nahm ihn mit zu seiner Hütte.
140. <i>Ñakeja riká nuleke, ke rimicháka.</i>	„Es ist gut, Enkel“, sagte er.
141. <i>Ejo'kaja nuká phijwa'te. Unka, meke kale i'maka eja'wa chu.</i>	„Ich bin immer noch bei Dir. Nein, es gilt doch, auf der Welt zu leben.
142. <i>Pa'pitaka. Ina a'pitaka ina makapo'o ina chi'na pukú choje, nulake ke rimicháka.</i>	Bade dich. Man badet, um an die Stelle seines Vaters zu treten, mein Enkel“, sagte er.
143. <i>Ñake chua pa'pitajika pitama'koloje phajra'pa michú i'maka chaje pi'makaloje.</i>	„Deshalb bade dich, um größer zu werden als dein verstorbener Vater.“
144. <i>Ñakeje rijkhá chuchó, ke rimicháka.</i>	„Es ist gut, Großvater“, sagte er.
145. <i>Mejluri riká. Waruachi e rimichaka rijlo:</i>	Waruachi war blind. Hier sagte er zu ihm:
146. <i>Ñake a'aka pichi'na yani'ke, pi'majika pipa'taje nojlú nojló.</i>	„Gut, wenn du ein wirklicher Sohn deines Vaters bist, wirst du mir meine Augen zurückgeben.“
147. <i>Merechi riká chuchú?</i>	„Wo sind sie, Großvater?“
148. <i>Eja'wa naku mari nule'je pajluaja.</i>	„Im Urwald habe ich welche.
149. <i>Marí mamiyua rajñata iyajmela e'yowátana eja'wa naku.</i>	Dieser Mamita-Strauch, zwei Kilometer von hier im Urwald. [Ein Strauch, der rote Kerne trägt].
150. <i>Riká ja'pi jrañaka nake a'kale.</i>	Unter [dem Strauch] isst er, [der meine Augen geraubt hat].
151. <i>Pila'je iwecha'pela</i>	Deshalb baust du eine Falle. “[iwecha'pela] ist eine Art Falle.
152. <i>Chuwa piyuphi'cha iweji.</i>	„Jetzt gehe zum iweji-Stab [ein Stab, an dem ein gespannter Stab befestigt ist].“
153. <i>Je ke, e kaja ri'jichaka iyajmela e'yowa ke tana riyiphi'chaka mamiyuwa ja'piya.</i>	Gut, er ging zwei Kilometer weit weg und kam unter dem Mamita-Strauch an.

154. <i>Kaja chuchú nuñapatiaka. Chuwa piña'a ku'me riká eko pijruta pija'a riká.</i>	„Ich bin schon fertig“, Großvater. Jetzt nimmt er Chambira-Blätter, damit sein Großvater die Fasern herauszieht. [<i>Pija'a</i> nennt man es, wenn jemand die Faserstreifen aus der Palme zieht].
155. <i>Chuwaja piya'tiaka riká nulaké. Chuwaja pu'takani unka pijeípa'laje pinapona.</i>	„Nun geh und stell die Falle auf“, Enkel. „Heute bist du in Gefahr, du sollst dich nicht am Körper kratzen.“
156. <i>Unka ra'lajoje jlaichu pi pa'jiko phiphajiko manumarukeja phetachojé.</i>	Wenn er heute nicht hineinfällt, gehst du schweigend direkt in deine Hängematte.
157. <i>Unka kaja pira'jiko aka'ruchua kuli'yá i'chi chua pi'rajiko kuli'yá.</i>	Du darfst kein Caguana [Getränk aus der Stärke der Yuca-Pflanze] aus einer Kalebasse trinken, sondern nur aus dem Topf.
158. <i>Apa kapiluni ritajné la'ako. Je ke. E kaja ri'jichaka jlaichu rijphichaka.</i>	Damit dein Fuß nicht glatt wird [und Ausrutschen verursachen kann].“ Gut, er ging und kam am Nachmittag an.
159. <i>Thuke retachojé e riruta a'cha rijló i'chi chojé. Kújnu riká rajichaka.</i>	Und er legte sich in die Hängematte und die Großmutter gab ihm Caguana im Topf. Er nahm dies zu sich und auch Casabe [Manioka-Brot].
160. <i>Kajru ménena chiri'chako rinaku. Unka rijeipi'chako a'wana i'cha [rama] yani aú.</i>	Viele Würmer krochen über seinen Leib, aber er kratzte sich nicht einmal mit einem Stöckchen.
161. <i>Rijeípi'chako nachatiako riká e kaja najme'tiako.</i>	Er war drauf und dran sich zu kratzen, [aber] als die Würmer ihn überwältigten, wachte er auf.
162. <i>Munike ke rimichaka Kari chuchú nomichajló richú [adentro de la trampa] e kajno jra'chaka.</i>	Am folgenden Tag sagte <i>Kari</i> : „Großvater, ich gehe gucken, ob er schon (in die Falle) gefallen ist.“
163. <i>Meke pipechú naku we'chu ra'jiko? Pua'ni jra'jiko kele nulake.</i>	„Glaubst du, Enkel, dass er bei Tag hineinfällt? Er fällt nicht so leicht [hinein], Enkel.“
164. <i>Unká we'chú kale eja'wá mina, ke rimichaka eyonaje pamichaka, nulaké.</i>	Tagsüber ist er der Herr des Urwaldes“, sagte er. „Dennoch geh nachsehen, Enkel.“
165. <i>Pu'aka rikanare majaka'jiko e wemajiko ra'jiko.</i>	Wenn auf einmal sein „Spiegel“ [Zauberninstrument] zerbricht, dann sagen wir, dass er fallen wird.“
166. <i>Jé. E kaja jlapiami ri'jichá rejó kaja penaje ramichako yaiwapú kui'chako. Riká riji'chako.</i>	Er ging am Morgen dorthin und sah einen Panguana-Vogel [in der Falle] gefangen. Er packte ihn. [<i>yaiwapu</i> , ist eine Art buntes Steißhuhn, dessen Name seinem Gesang nachempfunden ist].
167. <i>Rijphichaka yuka'a nulake na piji'chaka unka</i>	Und er kam an. „Wie war es, Enkel, was hast du

<i>yaiwapú merechi riká?</i>	mitgebracht? Ein Hühnchen? Wo ist es?“
168. <i>Chi' nulake pua'kheniwani ka'jno ri'maje.</i>	„Nun wird es einfach sein zu jagen, mein Enkel“.
169. <i>Pama rikanare majaki'chako. Meke nula'jika riká.</i>	Guck, mal, sein Spiegel ist zerborsten. Ich weiß nicht, was zu tun ist [mit dem Tier].
170. <i>Pa'mitajiko riká.</i>	Du musst ihn anderntags ausräuchern.“
171. <i>Kaja nunike: Chuchú nomichajló. Unka, pua'ka rajiko.</i>	„Großvater, ich gehe nachsehen.“ „Nein, dann wenn er [hinein] gefallen ist.“
172. <i>E ne'micha. Pe'yocha kamú jra'chakota.</i>	Sie harrten aus. [Erst] am Mittag fiel er [hinein].
173. <i>Jra'chota i'michaka e thiji! Ilike nulake chua jra'chako.</i>	Er fiel [hinein] und es hörte sich an wie ein Blitzschlag. „Hier ist er“, Enkel, „jetzt fiel er [hinein].“
174. <i>Yeé chuchú nuji'chako riká ke, Kari kemichako.</i>	„Gut“, Großvater, „ich gehe ihn holen“, sagte <i>Kari</i> .
175. <i>Na penaje piwataka?</i>	„Wozu willst du ihn haben?“
176. <i>Unka pijló kale rijña'takaloje.</i>	„Nein, es ist für dich, dass ich ihn hole.“
177. <i>Ke rimichaka Waruachita: piji'cha nojló yukurúwa nula'chi richá pijló.</i>	<i>Waruachi</i> sagte: „Geh einen <i>yukurú</i> -Stock suchen, damit ich mit diesem Stock eine Heilung vornehmen kann.“
	[<i>Yukurú</i> ist ein besonderer Baum, aus dem die Vorfahren Knüppel gemacht haben. Im Holz befinden sich Verdickungen, so dass man – wenn man es zurechtschneidet – das Werkzeug <i>yukuruwá</i> hat diese Knoten. Dieses Holz ist hart und rotfarbig.]
178. <i>Kaja ri'micha yukuruwá matha'jé.</i>	Er ging, um den <i>yukurú</i> -Stock zu schneiden.
179. <i>Chuwa majó. E kaja rili'cha richá, rimathi'cha riwajlé.</i>	„Jetzt komm her!“ Schon heilte er ihn [den Stock] und er kann nun die Wirbelsäule [des Tieres] brechen. [Durch diese Heilung macht sich das „Teichhuhn“ sterblich. Als <i>Kari</i> ihm den Rücken verprügelt, zerbricht er ihm die Wirbelsäule. Aufgrund dieser Vorgeschichte kann man kein Hühnchen essen, nachdem man <i>Yuruparí</i> gesehen hat. Weil er ihm das Rückgrat geknüpelt hat, bekommt der, der es isst Rückenprobleme.]

180. <i>Ñakeja riká nulake, ke rimichaka.</i>	„Gut, Enkel“, sagte er.
181. <i>Pu'aka rijimá majó i'majika, mékaja pichipuka'a riwajle choje rinaku.</i>	„Wenn es [das Teichhuhn] das Gesicht hierher wendet, geh nach hinten, hinterrücks
182. <i>E kaja pinojika pawajlecha pithujla'jika riká ke rimichaka.</i>	und du tötest es von hinten“, sagte er.
183. <i>Unka pijnalaje richaje ileré.</i>	„Du musst nicht dorthin gehen, wo es [ist].
184. <i>Rija'wila ja'pi wajú riká chú nujlí eko pijña'a riká.</i>	Dort unter der Achselhöhle trägt es sein <i>matirí</i> [Beutel mit magischen Utensilien].
185. <i>Riwajwere pijña'jika nojló. E kaja ri'jichata rej'o.</i>	Für mich wirst du ihm das Herz [diesen Beutel] nehmen.“ Er ging dorthin.
186. <i>Kamu'junita ri'michaka. E rijichaka amaijló kajruni wani rakui'chataka ri'micha.</i>	Er [<i>Kari</i>] war sehr winzig. Er kam an und sah ihn aufgehängt, er war ziemlich groß.
187. <i>Majo rijlú richaje. E kaja ri chipuki'chako ajike ri wajle choje e rijphichaka.</i>	Dort war er mit seinen Augen. Dann drehte er sich zu seinem Rücken.
188. <i>E rithuli'cha pajimayacha thu e kaja rinochaka riká.</i>	Und schlug ihn von hinten und tötete ihn.
189. <i>E kaja riji'chaka mejre riwajwere kaja ri pi'chako rejcho'cho ñani.</i>	Und er nahm seinen Beutel, beziehungsweise sein Herz und rannte zurück.
190. <i>Kaja pu'ji ripechú i'michako, rimichaka:</i>	Schon war er zufrieden und sagte:
191. <i>Chuchú nupa'tiako pijlú. Jeé nulake e khewaka majó pi'jna.</i>	„Großvater, ich habe deine Augen zurückerobert.“ „Gut, Enkel. Das stimmt. Kommt her.“
192. <i>Waruachita chi'la jeta'pare choje. E riji'cha juni aka'ru chu.</i>	<i>Waruachi</i> setzte sich auf seine Bank. Und [<i>Kari</i>] füllte Wasser in eine Totumo-Kalebasse. Da hat er sie gewaschen.
193. <i>Chuwa riphichaka kajru: kawayá, yawi kajru kamejerina ijlu i'michaka riwajweru chú.</i>	Drin [im Beutel/Herzen] waren viele Tigeraugen: Hirschaugen und Augen von anderen Tieren.
194. <i>E ra'cha rijló kawayá ijlu unka nulake ajapanata ijlu.</i>	Und er gab ihm [seinem Großvater] Hirschaugen. „Nein, Enkel, die sind es nicht.“ Und [dann gab er ihm] die Augen von anderen.
195. <i>E Karita kemicháka: Unka chuchú kaja ritajichako. Meke la'je unka ap'u kajno ña'la pijlú.</i>	Und <i>Kari</i> sagte: „Nein, Großvater, mehr Augen gibt es nicht. Möglicherweise nahm jemand anderes deine

	Augen.“
196. <i>Unka, mapú i'mala. Unka ke Kari kemichaka. Mari napaja ijluta pu'areni wani.</i>	„Nein, niemand anderes. Da sind sie nicht“, sagte Kari. „Hier sind Augen, die sind aber sehr hässlich, ich weiß nicht, von wem die sind.“
197. <i>Unka, riká ikha ke rimichaka Waruachi. Pijpha.</i>	„Nein, die sind es“, sagte Waruachi. „Setze sie mir ein.“
198. <i>Phichi jreño'chako. Nulake uu. Nulake uu.</i>	Und als er sie eingesetzt hatte, hüpfte er und rief: „Enkel, Huhu“. „Enkel, Huhu“ [und ging auf die andere Seite, um ihn zu suchen].
199. <i>Nulake merechi pikha? e ramichako riká.</i>	„Enkel, wo bist du?“ Dort sah er ihn tatsächlich.
200. <i>Meke kamu'juni wani. Piwaja'lako eja'wa chu nulake ke rimichaka.</i>	„Wie? Du bist so winzig! Du bist geschrumpft in der Welt, Enkel“, sagte er.
201. <i>Ileke a'kale jphailamiyata ijphaka najpiwa, cháwani ke rimichaka.</i>	„Deshalb erniedrigen dich deine Onkel, wie traurig“, sagte er.
202. <i>Ileke a'kale jphailamiyata ijphaka najpiwa, cháwani ke rimichaka.</i>	„Macht Copay-Brettchen“ [Holz für Fackeln]. Er nahm klein geschnittenes Copay.
203. <i>Munike jlapaiami jenaíke: Nulake,</i>	„Am darauf folgenden Tag um Mitternacht, Enkel.
204. <i>Chuwa pa'pitia. Jeé chuchu. Kaja ri lukunichaka jepe riwituki'chaka june'e chojé.</i>	Jetzt geh dich baden.“ „Gut, Großvater.“ Er zündete das Copay an und stieg zum Bach hinunter.
205. <i>Ñake ra'juta puri'cho juni yajne wa'te. Rawakichaka ripechú june'é chojé.</i>	Der Großvater sprach mit dem „Gatten des Wassers“ und gab sein „pensamiento“ in den Bach.
206. <i>Kairuna Chi'narikana mari canchiru, nemaya, pa'jirina, po'jona, waruna. Unka meke ra'pitata.</i>	Hier war der mächtige Ahn des Cachorro-Fisches [der große Zähne hat], des großen Cachorro, des Sabaleta-Fisches und des Dormilón-Fisches. Da konnte man nicht baden.
207. <i>Kaja nakelo'kota june'chu maka'ni jnañaka ina e kaja ri keño'o na kamare patakana khajru.</i>	Sie machten Wirbel im Bach, wie um ihn [Kari] zu beißen. Er beleuchtete sie und sie hüpfen.
208. <i>Kajwa rijme'tiako. Mekeka'no no'pitalaje?</i>	Es dämmerte schon. „Wie soll ich mich baden?“
209. <i>Kaja riyuphi'chako wichu'pe paná pupuyu paná.</i>	Er nahm ein Blatt vom <i>Pupuyu</i> . [<i>Pupuyu</i> : Strauch, der in den verlassenen Gärten wächst und weiße Blüten hat.] Er schüttelte das Blatt [so sah der ganze Körper feucht aus].

210. <i>Kaja ripi'chako. Yuka'a nulake e pa'pitia.</i>	Dann kehrte er heim. „Wie war es, Enkel, hast du gebadet?“
211. <i>A'a chuchú e khewaka merechi nomachí.</i>	„Ja, Großvater.“ „Wirklich? komm näher!“
212. <i>Ñakeja riká. E kaja najúi'chaka ilekaje penaje nulake, ke rimichaka. nula'ka nakajé wajló, ke rimicháka.</i>	Gut, es ist gut. Es wurde dunkel. Zum Guten, Enkel“, sagte er, „Ich werde für uns einige Dinge tun.“
213. <i>Mapa aú rili'cha, nákae maná.</i>	Mit Pech heilte er Dinge.
214. <i>Chuwa pikamátako, ke rimichaka, lapiwá pa'pitakaloje.</i>	„Jetzt geh schlafen“, sagte er ihm, „damit du früh aufstehst, um zu baden.“
215. <i>Munike lapiwá: nulake chuwa pa'pita pitama'cho, phara'pamichu puimichoje.</i>	Am nächsten Tag in der Dunkelheit [der Nacht]: „Enkel, jetzt gehe dich baden, damit du wächst und an die Stelle deines Vaters treten kannst.
216. <i>Ileke a'akale phailamiyata ijpha pijló ja'piwá, ke rimichaka. Ñakeja riká.</i>	Deshalb demütigen dich deine Onkel“, sagte er ihm. „Ist gut, Großvater.“
217. <i>Kaja ri'jichapio rijphichaka pio june'e choje ramichaka jiñana: waluna, wemayana, pa'jirina.</i>	Er ging noch einmal, kam am Bach an und sah die Fische: Cachorros und Dormilones.
218. <i>Meke la'je no'pitalaje kajunata] nakoje ripechú i'micha.</i>	„Wie kann ich mich mit denen baden?“ dachte er.
219. <i>E kaja ra'juta wituki'chaka jrapumichu.</i>	Der Großvater stieg hinter ihm hinunter.
220. <i>Waruachi mejluwaka, Chi'narikana ri'michaka, pala ramichaka.</i>	<i>Waruachi</i> war ein mächtiger Blinder, er sah gut, er kam an und schaute.
221. <i>E riphichaka kaja ramichako.</i>	Und er kam an und sah.
222. <i>Ama riyai'cha ñani.</i>	Er sah, dass <i>Kari</i> da saß.
223. <i>Yawi chu ramichako e ripachiako riká.</i>	Im Jaguar sah er und er packte ihn von hinten.
224. <i>Nulake na pila'a? Ya'ko nakú maare.</i>	„Enkel, was machst du?“ „Ich sitze hier.“
225. <i>Pa'pitakaloje numíchaka pijló pi'jnakaloje a'pitaje.</i>	„Ich hatte dich geheißt, hier zu baden.“
226. <i>Yeé Chuchú rimicháka: meke la'aje khajruwani jiñana. Unka mekela'je no'pitaka ke rimichaka.</i>	„Großvater, wie soll ich hier baden, wenn so viele Fische da sind. Ich kann nicht baden,“ sagte er.

227. <i>Yeé Chuchú rimicháka: meke la'aje khajruwani jiñana. Unka mekela'je no'pitaka ke rimichaka.</i>	„Warum hast du Angst? Das sind deine Ahnen“, sagte er.
228. <i>E kaja riki'chaka riká junapeje.</i>	Und er warf ihn ins Wasser.
229. <i>E kaja Chi'narikana penaje jewi'cho.</i>	Der Großvater verwandelte sich in den mächtigen Ahn des Fisches <i>Jewi'cho</i> .
<i>[Hier fingen die Fische an zu singen. Wemaya ist der erste, der ihn packte und sang.]</i>	Das ist der Cachorro-Fisch. <i>Wemaya'oooo wenayaáoooo</i>
<i>Wemaya'aooo wekire'ee wa'iiii</i>	<i>Waya'ee waya'eee.</i>
230. <i>Kaja riki'chaka thu riki'chaka riká apú numa choje kaja penaje.</i>	Und er warf ihn ins Maul eines anderen [Fisches].
<i>Kapajenojé:</i>	Die kleinen singen:
<i>Wema'aa yaiiii wama'aaa yaaaiiii</i> <i>Wema'aaa yaiiii wekireee</i>	
<i>Waya'eee waya'eee.</i>	
231. <i>Ne'jichaka júni khawakajo.</i>	Sie gingen flussabwärts.
232. <i>Rijhá juni ji'lami ejo. E kaja riwatiaka taja'kana mari apú numa chojo.</i>	Sie waren am Strunk der Welt. Er war drauf und dran im Maul dieses anderen zu sterben.
233. <i>Maáre Chi'narikana Waruachi, mari waka'pe Chi'narikana pura'o, mari juni yajné numá ne'michaka.</i>	Dort [war] der mächtige <i>Waruachi</i> , draußen mit den Worten der mächtigen Ahnen, aus dem Maul des „Gatten des Wassers“.
234. <i>Juni ji'la ejó kaja napa'tiaka.</i>	Sie [gelangten] bis zum Strunk der Welt und kehrten mit ihm zurück.
235. <i>Nephatiaka kaja najme'tiako chojo.</i>	Sie brachten ihn zurück [als] es schon tagte.
236. <i>Aa chuchu, ke rimichaka, nutaja'ka pipata nuká ke.</i>	„Ach, Großvater“, sagte er, „ich sterbe, halte mich fest!“
237. <i>Kaja naki'chaka riká jra'peje.</i>	Und sie warfen ihn ihm zu Füßen.
238. <i>Kaja kajrunuta waichaka rinokaloje riká kaja jracho'chiaka riká.</i>	Als der Größte ihn gerade töten wollte, zog er ihn mit einem Schwung heraus.

239. <i>Ri'mañani jamara'pani.</i>	Er [<i>Kari</i> hatte] durchsichtige Füße, wie ein Sieb.
240. <i>Chuchú nutaja'ka. Kaja rikurukichaka.</i>	„Großvater, ich sterbe!“ Er zitterte.
241. <i>Riká najcho'taka inána na lejñaka e jira ja'pakaloje nanakia riká ro'maka uuu.</i>	Wenn einer Frau Böses angetan wird, wird [das, was die Fische aus <i>Kari</i> herausholten] aus ihr herausgezogen, damit sie starke Blutungen bekommt und deshalb zittert.
	[Der Schmerz, welchen <i>Kari</i> fühlte benutzen sie, um den Frauen Böses anzutun. Damit sie bei einer Geburt oder Fehlgeburt sterben, an diesem Schmerz müssen sie sterben.]
242. <i>Mapeje ri'ñeyani wa'te ja'tiaro. E rimicháka nulake:</i>	Bis die Scheiße aus ihm herauskam. Dort sagte er ihm: „Enkel,
243. <i>Unka nomakjo kale nula'ka pijkha, pitama'kole pichi'na puichojé nula'ka riká nulake.</i>	ich erniedrige dich nicht, ich mache das, damit du wächst und an die Stelle deines Vaters trittst, Enkel.“
244. <i>Ke rimicháka: unka nonoka kale pika.</i>	Er sagte: „Ich töte dich nicht.“
245. <i>Re riwajichaka riká ripuraka'lo aú.</i>	Er züchtigte ihn [er verlangte Disziplin] mit seinen Worten.
246. <i>Waruachi numá ma'are ripuri'chako jratanichá.</i>	Er [der Großvater] sprach mit dem Mund von <i>Waruachi</i> und sang.
247. <i>Kaja payakichaka ri'ma.</i>	Und trat ihm auf die Füße.
248. <i>Maáreje phara'pa michú i'maka, richajeche pi'majiko.</i>	„Von dieser Größe war dein verstorbener Vater.“ Er zog ihn lang: „Damit du größer bist [als er].
249. <i>Mari nulake jiña'pa, riká aú jra'tiyo.</i>	Enkel, hier ist dieser Kamm, [dein Vater] kämmte sich damit.“
250. <i>Maáreje jriwilá rimatha'tiaka phiri ra'tiako rinaku.</i>	Er schnitt ihm die Haare und bemalt seinen Körper mit <i>Achiote</i> [einer roten pflanzlichen Farbe].
251. <i>Ri lukuni'chaka kaná rijkló riká aú ripatiako rijimachú.</i>	Und er betrachtete sich im Spiegel und sah sehr gut aus.
252. <i>Chua ijná nulake wacho'cha riji'cha kajilá.</i>	„Jetzt gehen wir, Enkel, wir gehen aus“, und er nahm die rasselnde Lanze <i>Kajilá</i> .
253. <i>Ne'jichaka rimichaka: maáre phara'pa michú</i>	Und sie gingen los und er sagte ihm: „Hier hatte dein

<i>mená i'maka kajruni.</i>	verstorbener Vater seinen großen Garten.“
254. <i>Cherere eyá a'neji, ka'chi, kaja mená,</i>	Und er ließ die Lanze springen [damit sie zu hören sei] und Speise erschien, Maniok-Keime, großer Garten.
255. <i>Re mawiru i'maka, kajrú ipatú, kajema mawiru.</i>	Er hatte viel Ananas und Koka.
256. <i>Ripura'kalo aú rikiñótiya nakaje.</i>	Auf seine Worte hin erschienen die Dinge.
257. <i>Maare phara'pa michú ñakare i'maka pají pajluaja worí i'maka.</i>	Hier hatte sein verstorbener Vater das Haus, es erschien die Maloca der Größe einer Wölbung [gemeint ist ein Größenmaß].
258. <i>Maáre rijwa'tejena kajrú richú inau'ke i'maka rijwa'tejena.</i>	Dort drinnen befanden sich seine Gefährten [von Kari], seine Leute, die Leute seines Ovalhauses.
259. <i>Kuphijra'phana jewi'chaño inau'ke penaje, maáre kújnu i'maka walajku, waleja, mawiru.</i>	Die Vögelchen verwandelten sich in die Leute. Hier [in seiner Maloca] waren der Casabe, der Tucupí [ein Gericht aus Maniok-Brühe, das zum Casabe gegessen wird], das Stärkemehl, die Ananas.
260. <i>Kaja phiyukeja maáre: kúmu i'maka, ke rimicháka:</i>	Alles war da, das Manguaré [ein paar Trommeln]. Er [Waruachí, der Großvater] sagte:
261. <i>Maritha unka meke wala'laje. Ke rimíchaka: nupechú i'majika mari chú.</i>	„Das ist für uns nicht bereit zu [Nutzen].“ Er sagte: „Mein „pensamiento“ wird im Inneren [der Trommel] sein.“
262. <i>Riwachapila jewíñata kumu penaje.</i>	Es war der Rumpf von ihm, der ihn in ein Manguaré verwandelte.
263. <i>Ñake rimichaka rijló: pipatajika nuká éjomi iwara'je rinaku.</i>	Deshalb sagte er ihnen: „Nachdem ihr mich ergriffen habt [um ihren Wille –Trommelspielen– ihm bekannt zu machen], könnt ihr es zum Klingen bringen.
264. <i>Itaka'je pheñawila le'jepela nakú.</i>	In den „Besitztümern“ der Alten.
265. <i>Ipatajika nukhá pamineko, unkhá meke la'je iwaralaaajlá kumu naku. Jemaá mari numakare naku.</i>	Vorher müsst Ihr mich berühren [Bescheid sagen, ohne das] dürft ihr das Manguaré nicht spielen, ihr müsst [meine Warnung] anhören.
266. <i>Jeeke chua i wara'a kúmu naku ke rimichaka.</i>	„Sehr gut, jetzt schlägt das Manguaré“, sagte er.
	[Für das Schlagen des Manguarés gibt es besondere Melodien, zum Beispiel: <i>Yukuphi</i> heißt es, wenn sie in der Morgendämmerung spielen, um den Tag zu empfangen. An dieser Stelle des Mythos spielen sie,

	um ein Ritual anzukündigen.]
267. <i>E Je'chu jemi'cháka.</i>	<i>Je'chú</i> hörte zu.
268. <i>E Je'chu kemichaka: meño'jo pheñawilá le'jepela mejé kúmu, ke rimicháka.</i>	<i>Je'chú</i> sagte: „Wo erklingt das „Eigentum“ der Alten, das Manguaré?“ sagte er.
269. <i>No'pija ejó, ke rimicháka.</i>	„Es ist da, wo mein Neffe ist“, sagte er.
270. <i>No'pija kajno tama'o richuaja makapo'o.</i>	„Auf einmal [schon] wuchs mein Neffe.
271. <i>Unka ina chuwakala kale, iná i'ma ile wani ina i'ma eja'wa chu, ke rimicháka.</i>	Man verharret nicht in der Kindheit, ja, Neffe, so lebt man in der Welt.“
272. <i>E jrailamiyata meke la'je ile kajeté tama'o pu'arenita waka'lata.</i>	Und die Onkel sagten: „Wie mag der wachsen, dieser Hässliche, Stinkende?“
273. <i>E riyani i'michaka ina'ana wejikele palaruna nejkhá.</i>	Er [der Onkel] hatte drei ledige und sehr hübsche Töchter.
274. <i>Kemicha: nuwejineta kajno tama'o, apa'welo.</i>	Eine sagte: „Mein Aschenkasten ist es, was gewachsen ist.“ Und die andere sagte:
275. <i>Nu'ma jwilá kajno tama'o.</i>	„Mein großer Zeh wuchs.“
276. <i>Apa'welo kemichaka nule'je chu'rita ka'no tama'o.</i>	Und die nächste sagte: „Meine Vagina wuchs.“ [Sie amüsierten sich.]
277. <i>Aú Je'chu aki'jchaka nejkhá: napenaje pu'taka i'luaya i'luaja i'maka i'cha inau'ke naku.</i>	<i>Je'chú</i> schimpfte mit ihnen: „Scheinbar waren sie hübsch, warum lachten sie über die Leute?“
278. <i>Kaja rajicháka.</i>	Die Vierte war die Hässlichste.
279. <i>Je'chu kemichari rijwateje jenajló: mariké no'pijá kemaká nojló richuwá ri'mají.</i>	Und dann erklärte <i>Je'chú</i> ihren Mitarbeitern: „So wie mein Vetter [<i>Kari</i>] gesagt hat, so müsst ihr tun [das Gerüst für das Fackelholz soll mit starken Holz aufgebaut werden].“
280. <i>Marike nulake kemichaka: no'ri ke rimicha, ilé jepe riwakari'chaka ra'pitaka lupemi ke.</i>	„Dieses Copay [Fackelholz], mein Neffe, “ sagte er, „dieses Copay, das du geschickt hast, ist ziemlich wenig.“
281. <i>Ñake a'kale paminakú rila'jiko ripana jepe yainá iyujrú yainá, riká au.</i>	[Sie gingen] das Gerüst aufzustellen [um das Copay-Holz anzubringen und es trocknen zu lassen], und zwar oberhalb von dem Ort, wo er [der Onkel] war. Er löste sie [die Knoten des Holzbündels].

282. <i>E mayata rijwa'tejetá.</i>	Der Onkel von <i>Kari</i> war ein Trompetervogel.
283. <i>Naje chi rima kajrú chi jepe riwakari'chaka kapajenojetá.</i>	„Warum sagt er das?“ „Ja, er schickte uns dieses bisschen Copay. Das reicht nicht, [um] eine Nacht lang [zu leuchten].“
284. <i>Mapeje i'na ipuremá ña'jé jima'lani e'yayá.</i>	Und sie gingen, um diese Stauden von Holz „cargero“ [um die Fesseln des Copaygerüsts zu machen], aber sehr weiche, zu suchen. Und sie machten sich lustig [auf <i>Karis</i> Kosten.]
285. <i>E kaja ne'jichata ipuremá ña'je waka'peya.</i>	Sie hatten sich schon aufgemacht [zu suchen], nach diesen Sträuchern, die sie ihnen schickten.
286. <i>Wirata kajema unka na naña'lachata riká aú nali'chata ripana.</i>	Dort saß [<i>Waruachi</i>] und sah zu, wie jener sich nicht halten konnte, während sie das Gerüst aufbauten.
287. <i>E nawicho'cha na maja'tiata ripana.</i>	Er [<i>Kari</i>] hatte vier Bündel Copayholz geschickt.
288. <i>E ila'ta jenajua.</i>	Als sie die Bündel aufschnürten, ging auf einmal das Gerüst kaputt und die Pfosten brachen zusammen.
289. <i>Palawani e.</i>	Gut gemacht, so lernen sie vielleicht.
<i>Meke ipechuta júpi wephaka wa'piwá kaja chi ipechuta khele.</i>	„Ihr denkt, er sei derselbe wie damals, als ihr ihn gedemütigt habt.“ [Dachte <i>Waruachi</i>].
290. <i>Kaja ripichó.</i>	Bald kehrte er zurück.
291. <i>Raú kajrú Je'chú akichaka nekhá, manumaru kaja nemichaka rikhá .</i>	Und der <i>Je'chú</i> schimpfte sie [die ungeschickten Arbeiter], sie hörten zu und blieben still.
292. <i>Eyá narichá piña rapumichojé.</i>	Und sie mussten die Arbeit von vorn beginnen.
293. <i>Kaja napi'chako. Puji napechu i'michá . Yuka'a chuchú.</i>	Und sie kehrten zurück und kamen sehr zufrieden an. „Wie war es für euch, Großvater?“
294. <i>A'a, we'micha. Meke i'micha: palani unka nejma'lacha, nulake.</i>	„Ja wir waren dort. Wie es war? Nun, die gehorchten nicht, mein Enkel.“
295. <i>E nemichaka: kaja jepe yupha'tiaka ipuremata.</i>	Und sie sagten: „Schon hat der Copay das Gerüst zerstört.“
296. <i>Unka jnemalácha tá papiwá, nawatia keja nali'chako.</i>	Sie haben nicht darauf geachtet, sie haben gemacht, was sie wollten.

	[Und er –der Onkel- sprach mit ihnen über ihren Ungehorsam.]
297. <i>Palawani meke napechuta júpimi nala'jiko namakajo nuká ke rimicha.</i>	„Gut gemacht. Was denken sie, dass sie mich erniedrigen können, wie sie es einst gemacht haben,“ sagte er.
298. <i>Palawani ke rimicha. Rimicha rijló: e piji'cha nojló kujnú. A'a, mari. Pa'a nojló.</i>	„Gut gemacht,“ sagte er. Er sagte zu ihm: „hast du mir Casabe [Maniok-Teig] mitgebracht? Ja, hier ist es. Gib es mir.“
299. <i>E jlaichú najichaka nakajkua.</i>	Am Nachmittag haben sie Koka gekaut [sich ernst unterhalten].
300. <i>E Waruachita nulaké e ne'micha, e rimicha marike nake yuika eja'wa chú pura'kajo.</i>	Und <i>Waruachi</i> sagte zu ihm: Enkel, so sind die Dinge, über die man auf der Welt zu reden hat.
301. <i>Rikeño'chá yuku i'makana, ya'leji, pujimacháji, jenájiké ejená.</i>	Und er fing an, von Geschichten und Tänzen zu reden, zu rezitieren. Bis Mitternacht.
302. <i>Kaja e munike lapiami: nulake. A'a.</i>	Am folgenden Tag: „Enkel!“ „Ja?!“
303. <i>E pa'juta ña'ka numakare nekú pijló? A'a chuchú.</i>	„Hat dir deine Großmutter mitgebracht, was ich dir gesagt hatte? [Proben vom Maniok-Teig [für Casabe] der Nichten].“ „Ja, Großvater.“
304. <i>Mere maáre maáre ina ama malepa'lana inaána wamaijló.</i>	Damit erkennt man eine verantwortungsbewusste Frau,
305. <i>A'neji i'ama nakapi.</i>	nämlich an der Fähigkeit, mit ihren Händen Speisen zuzubereiten.
306. <i>Rikichá rinúma chojé rikhá, rikhá penaje rathupicha rikhá.</i>	Die spöttischen Frauen sind frech mit den Leuten.
	[Frauen sollen gehorchen und sich respektvoll verhalten, ohne zu widersprechen.]
307. <i>Majó pi ya'ta nojló pa'okele i'chí ke rimicha.</i>	„Hole vier Kochtöpfe her,“ sagte er zu ihm.
308. <i>Pitara'taka cawaya richá kecha jirú richijé.</i>	„Halte den Ständer und setze das Sieb darauf [ein Sieb von einem Meter Durchmesser, das dazu dient die Stärke aus dem Maniok-Teig herauszufiltern].
309. <i>Majó pa'a nojló:</i>	Gib mir [die erste Probe].

310. <i>Unka khajitá ke rimichaka.</i>	Das ist sie nicht,“ sagte er [es taugt nichts].
311. <i>Rikichá rinúma chojé rikhá, rikhá penaje rathupicha rikhá.</i>	Und er warf es sich in den Mund und spuckte aus.
312. <i>Mari inananrutá unka wani pama.</i>	„Diese Frau nicht, guck?
313. <i>Unka, marikajeta nejwaka wa’la.</i>	Nein, diese Art Frau kann ein Häuptling nicht nehmen.“
314. <i>Karijló inaná wa’kalojé.</i>	Es war eine Probe, um für <i>Kari</i> eine Frau zu finden.
315. <i>Apawélo lejé, imichári rucháje kemachi.</i>	Aus der nächsten kam ein wenig mehr [Stärke] heraus.
316. <i>Apawelo lejé i’michari kaja rikhá peiyojé riturú ja’chocho ra’kuna chojé.</i>	Bei der nächsten [war es] ein bisschen besser, die filterte einen halben Topf Stärke heraus.
317. <i>Aputa unka i’mala.</i>	„Mehr Frauen gab es nicht. [Er wollte die letzte nicht, denn sie war die hässlichste von allen.]
318. <i>Unka na i’mala e khawaka. Re maáre aputa.</i>	Wirklich, es gibt nichts. Hier ist noch eine [sagte der Großvater].“
319. <i>Mere piya’ta majo.</i>	„Bring das dorthin.“
	[Er kaute es. Ja, das ist angemessen, schau, nur zweimal musste der Teig gefiltert werden, nicht mehr.]
320. <i>Mari ta kewaka pamá.</i>	„Das ist richtig, guck!“
321. <i>Iturúja majakicharijla rinúma.</i>	Die Stärke brachte seinen Mund fast zum Platzen.
322. <i>Marirú, ke rimicha.</i>	„Diese [Frau] ist es“, sagte er.
323. <i>Marirú pikejáje piku liyá.</i>	„Um diese wirst du deinen Onkel bitten.“
324. <i>Ina we’pi meke ina i’maka ke rimacha.</i>	„Gewiss, man weiß, wie man früher gelebt hat“, sagte er.
325. <i>Puwarekaje iná lama’taka richá. Mari kana, jiña’pá jwa’té. Piña’a rikhá pijwate. Ñake’ka, rimíchaka.</i>	„Das [die Hässlichkeit] kann behoben werden. Hier sind der Spiegel, der Kamm, beide nimmst du die mit.“ Er sagte: „Einverstanden.“

326. <i>Munike.</i>	Morgen [mussten sie Tanzen gehen].
327. <i>Chuwa nu'majiko pijló pura'kajo yukuná pijló. Unka phiyukeja riká.</i>	„Jetzt erzähle ich dir die alten Geschichten über herkömmliche Rede.“ [Aber] das ist noch nicht alles.
328. <i>E kaja ipira, yewé, ripirá kapèchuri wani.</i>	Und das Vögelchen <i>Yewé</i> , das sein Maskottchen war, war sehr klug.
329. <i>We'pjeño ke rimichaka,</i>	„Wir sind die Wissenden,
330. <i>Chiru ta, chimé jwa'té apu unka, ke nemichaka. Majó naji'cha nekhata.</i>	Der <i>Arrendajo</i> -Vogel und der <i>Chimé</i> -Vogel.“ „Nein!“ sagten sie. „Kommt her!“ Sie packten sie.
331. <i>Naya'tiaka, nekhata i'chí ja'piya.</i>	Sie setzten ihn [<i>Yewé</i>] hin und die anderen [zwei] packten sie [in einem Topf – damit sie nichts von der Lehre hören könnten.]
332. <i>Rikeño'ká jatanikana.</i>	Er fing an vorzutragen.
333. <i>Ajike ina, kemaka:</i>	„So ist es“, sagte er:
334. <i>Najechí nala'ka wejha, namakajo.</i>	„Warum tun sie uns [sagten die zwei] das an?“ Sie [hoben den Topf ein wenig an und] merkten sich alles.
335. <i>Kaja nañapatiaka name'tiaka nachaya.</i>	Sie hörten auf und holten die [anderen] aus ihrem Gefängnis.
336. <i>Naparichaka neemichaka eyonaje neemichaka phiyukeja, purákalo'jé.</i>	Sie holten sie raus, aber jene hatten sich schon alles gemerkt.
	[Deshalb gibt es Leute, die dort sind und wenn sie hier erzählen, aber der andere ist es, der lernt, und der Sohn da lernt nicht].
337. <i>Ritatia nekhá, a inajiké i'mani ajñaje, amitakeja jwa'té.</i>	Er unterwarf ihn [<i>Yewé</i>] einer Diät: nichts Heißes und nichts Geräuchertes dürfe gegessen werden.
338. <i>E kaja ne'jicha.</i>	Sie gingen fort.
339. <i>Pe'yowá iñe'pu jne'michata tura'jena.</i>	Nach der Hälfte des Weges brieten sie eine Kröte [und verstießen damit gegen alles, was er sie gelehrt hatte].
340. <i>E kaja nephichata púru arapa'je.</i>	Sie trafen zum „Tanz des Brettes“ ein.

341. <i>Riñanita pala nali'chota kaja lukupana nayai'cha.</i>	Und seine Töchter machten sich hübsch und saßen da.
342. <i>Kajawá rijpichaka pe'yowá.</i>	Und er [<i>Kari</i>] trat in die Mitte [der Maloca].
343. <i>Meke palawani ke nemicha.</i>	„Was für ein gut aussehender Mann“, sagten alle [Mädchen].
344. <i>Nuká i'majika riwa'te.</i>	„Ich werde diejenige sein, die mit ihm leben wird!“
345. <i>Naka'akicha nuká i'maje riwa'te nuká ke apa'welo, ke kemicha.</i>	Sie stritten: „Nein, ich werde diejenige sein, die mit ihm leben wird“ – und die andere: „Nein, ich werde es sein“, sagten sie.
346. <i>E kaja yewetá ji'chako kajilá ripuri'chakojló unka.</i>	Dort ergriff der Vogel <i>Yewé</i> die rasselnde Lanze [um den Tanz zu eröffnen]. Er versuchte, auf herkömmliche Weise zu sprechen, [aber es kam] nichts [heraus].
347. <i>Aputa purichajlo ñakeja rimichajló. Kaje napechu kapichako phiyukeja nakajé.</i>	Der Andere [versuchte es auch, aber es geschah] dasselbe. Sie hatten alles [Wissen] verloren.
348. <i>E chi'ruta kemicha: na penaje kulakata wejksamika.</i>	Und der Arrendajo-Vogel sagte: „Warum beschämen sie uns?“
349. <i>E ri'jichata pají peyowá, ripurichó najló.</i>	Und er ging in die Mitte der Maloca und began vorzutragen.
	[Diese Begabung geben sie den Kindern, damit sie so lernen wie die beiden Vögel.]
350. <i>E kaja narapi'chaka púru.</i>	Und sie tanzten den Tanz des Brettes.
	[Sie begannen:]
<i>Kuwá yipirare yipirare</i>	
<i>Jeee yipirare yipirare</i> <i>Yipirare panam paika.</i>	
<i>Púru kuya rewaiii</i>	[Chor:]
<i>Rewaiii rewaiii</i> <i>Rewaiii rikuya rewaiii</i>	

<i>Nupirare nupirare</i>	
<i>Rewaiiii rewaaaiiii</i> <i>Revaiiii rewaiiii</i>	
351. <i>Kajru narapi'chaka.</i>	Sie tanzten viel.
352. <i>Ñakele puru ja'pi ina to'lo.</i>	So, unter dem Brett lag man.
353. <i>Jamaka chu inau'ke to'cho riwakaje.</i>	Die Leute, die sich [während der Tanz] in ihre Hängematten gelegt hatten, blieben dort festgeklebt.
	[An diesem Punkt beginnen sie die Heilungszeremonie für die Geburt von Zwillingen. Alle müssen sich zum Tanz erheben, wenn jene tanzen. Die, die auf ihren Sitzen oder in ihren Hängematten bleiben, bleiben dort wie festgeklebt.
354. <i>E kaja ri'wita jacho' arapa'je.</i>	Und die Helfer gingen zum Tanz.
255. <i>Kaja pheruji wicha riki'cha rukha. Apa'wuelo.</i>	Und die älteste Tochter ging zum Tanz, [aber] er [Kari] wies sie zurück. [Ebenso die] andere.
356. <i>E najlota kejataka: palawani no'rimi ilekaje.</i>	Und deren Mutter zollte Beifall: „Gut [gemacht], Neffe.“
357. <i>Ina i'makhe pu'taka inajló. Apa'wuelo riki'cha kaja.</i>	Man [ist] liebenswürdig zu den Leuten [nicht so wie diese]. Und die andere Schwester wies er auch ab.
358. <i>Wejikhelela'a, ñake nayu'cho.</i>	Drei waren schon [vorbei], deshalb ärgerten sie sich.
359. <i>Nutu ke rumicha a la feita phijkha kajno nutu apa.</i>	„Meine Tochter“, sagte sie [der Hässlichen], „jetzt du!“
360. <i>Pijkha kajno no'weyani pata kaja pe'weloná.</i>	Mein Neffe kann schon mit deinen Schwestern tanzen.
361. <i>Piyukeja rikupichaka.</i>	„Er wies sie alle ab.
362. <i>Yee ami, ke rumicha, palaruna no'weloná rikupichaka.</i>	Nein, Mama“, sagte sie, „wenn er schon meine Schwestern, die hübsch sind, abgewiesen hat.
363. <i>Chuwa nukáta pu'areru ke rumichaka.</i>	Dann jetzt ich, die ich viel hässlicher bin“, sagte sie.
364. <i>Eiyá ro'chochó pakú nakojé, tárajo.</i>	Sie stand auf und lehnte sich gegen einen der

	mittleren Pfeiler.
365. <i>Richipukichaka nakuwája richíricha rukhá.</i>	Als die Reihe der Tanzenden in der Runde vorbeikam, nahm er [<i>Kari</i>] sie zur Tanzpartnerin.
366. <i>Raú ro'welona akicháñu rukhá.</i>	Und die Schwestern schimpften.
367. <i>Na'tiyo jemu wajlé chojé.</i>	Und die beiden gingen hinter dem Schutzschild des Tapirs <i>jému</i> hinten herum hinein.
368. <i>E rijicha kaná phiyukeja rilichá je'chá.</i>	Dort griff er [<i>Kari</i>] nach dem Spiegel und nach allem, was er geheilt hatte.
369. <i>Napichaka piño e kaja palaru wani inanáru rumichaka. Kajrú jroló awiyo tiyakaruka.</i>	Heraus kam eine wunderschöne Frau und die Mutter zollte Beifall.
370. <i>Palaru wani nutu no'ri ke rumichaka.</i>	„Wie schön ist meine Tochter, Neffe“, sagte sie.
371. <i>Pijló ru'maje.</i>	„Sie ist für dich.“
372. <i>E narapi'chaka.</i>	Und sie tanzten.
363. <i>Rikeño'chaka eja'wa kapichatakana.</i>	Er [<i>Kari</i>] begann, die Welt verderben zu lassen [mit Zauberei].
374. <i>Mapeje inau'ke awi'chaka mapeja nejichako.</i>	Und die Leute begannen zu schreien und wegzulaufen, aber vergeblich.
375. <i>E kaja lapiami ritajatiaja rito'tiaka púru nakú.</i>	Und in der Früh hörte er auf und blieb auf dem Brett stehen.
	Er endete mit dem Gesang:
<i>Yewaiiii yewaiiii</i> <i>Iyeee iyeeeee</i> <i>Yewaiyuuu yewaiiyuu</i>	
376. <i>Kaja riñapátia arápakaji. Puru naku kaja pichanike kaja jrachocho.</i>	Als er das Brett verließ [welches aufhörte zu vibrieren], war dies wie ein Blitz.
377. <i>Phiyukeja nekha jnewincho jema penaje, pakorona penaje inaána.</i>	Und alle rannten davon und waren außer sich und verwandelten sich, die Männer in Tapire und die Frauen in Papageien.
378. <i>Kaja napi'chako.</i>	Und sie [<i>Kari</i> und seine Leute] gingen.

379. <i>Rikhú rimatiyá. Jáchotia rikhá a'jnejí pechu miná jwa'té.</i>	Den Onkel aber [den Vater der Cousinen] holte er raus und rettete ihn. Er plazierte ihn oben beim Herrn der Speisen.
380. <i>Rejómi napicho.</i>	Jene kehren zurück.
381. <i>Nejphichaka. Yuka'a nulake? Kaja wemi'cha. Nakeja.</i>	Sie kamen an: „Enkel, wie war es? Wir waren schon da.“ „Gut.“
382. <i>Rajpatia pio najló lawichú.</i>	Und erzählte ihnen weiter Zaubereien.
383. <i>Palani ne'micha riyajalo wa'te ri'micha.</i>	Sie lebten gut, [Kari] mit der Frau.
384. <i>Kajawa kajrú mawitutya api'ichako.</i>	Die Zeit verging und die Ananas [war so reif, dass sie] verdarb.
385. <i>Chuchu rimichaka rijlo kajru wan mawiru apiacha.</i>	„Großvater“, sagte er, „die Ananas verdirbt.“
386. <i>Meke nula'jiko riká, ke rimichaka. Unka nuwe'pila e Je'chú Chi'narikana.</i>	Was soll ich machen?“ „Ich weiß es nicht. Hier ist Je'chú, der mächtige Ahne.
387. <i>Riká kapi.</i>	Es ist die Ananas-Stärke. [Heiliges Mittel, das aus Enzymen besteht, die die Vergärung des Ananas-Saftes beschleunigen.]
388. <i>Je'chu chaje nayuera'o jwe'chukala.</i>	Da wo Je'chú ist, da betrinkt man sich jeden Tag.
389. <i>Aú pitha'a kala'i ke rimichaka, pitha'a riká.</i>	Deshalb ritze die Ananas, die verdirbt, ritze sie.“
390. <i>Unka, rapiichako e kajiyunata na pila'a nulake?</i>	Nein, sie verdarb und die <i>Kajiyuna</i> -Fliegen sagten ihm: „Was machst du, Enkel?“
391. <i>Mawiruta nuwata tha'kana.</i>	„Ich will die Ananas ritzen.“
392. <i>E pitha'a riká, ke nemichaka.</i>	„Ritze sie“, sagten sie ihm.
393. <i>Wekha ja'pañe Je'chu ewá, Je'chu yuera'ko, ke nemichaka.</i>	„Wir gehen dort vorbei, wo Je'chú ist, dann wenn er Ananasbier trinkt“, sagten sie.
394. <i>Pitha'a wape rikhá ke nemichaka. Jee.</i>	„Ritze sie vor unseren Augen.“ „Gut“ [sagte er].
395. <i>Wekhá weepiño mere keka khele riturú, kaja keja weenajika Je'chú jwa'té mawiru irajé.</i>	„Wir wissen, wo die Stärke ist, denn wir sind immer dorthin gegangen, beim Je'chu, um Ananasbier zu trinken.

396. <i>Itha'a rikha, eko wajña'á riturú.</i>	Ritze sie und wir bringen dir Stärke.“
397. <i>E kaja rimichaka: chuchú iji'cha mawiru. Ne'jicha mawiru ña'jé.</i>	Er sagte: „Großvater, sie sollen Ananas suchen gehen.“ Sie brachten Ananas.
398. <i>Naji'cha pijri na'cha a najima e kaj ne'jicha Je'chu ejó.</i>	Sie sammelten <i>achiote</i> [rote Pulver] schminkten sich das Gesicht und gingen dorthin, wo <i>Je'chú</i> ist.
399. <i>Ñake Je'chu ñakare chu ya'na namichaka: inau'ke, ina'uke.</i>	Von <i>Je'chús</i> Haus aus sah man sie von weitem: „Leute! Leute!“
400. <i>Nakojó nechútaka kuya chojé najlo rikhá, unkhá meke laji nephalacha pají chojé.</i>	Jeder rannte mit seiner Kalebasse, [aber damit] gelang es ihnen nicht, sich der Maloca [von <i>Je'chú</i>] zu nähern.
401. <i>Waáje nejphichaka pají chu kaja natro'tiaka nejkhá.</i>	Dann kamen sie in der Maloca an, und gleich darauf betranken sie sich und fielen auf den Boden.
402. <i>Unka nephalacha meke nali'cho Kari pechú watiaka.</i>	Sie kehrten nicht zurück. Was war aus ihnen geworden? <i>Kari</i> dachte: „Soll ich auf sie warten?“
403. <i>E laichu nacho'chaka apirina chú. Mawiru a'pamichojé e nayueri'chako.</i>	Am Nachmittag verwandelten sie sich in Fliegen. Sie befanden sich dort, wo der Trester der Ananas ist und betranken sich.
	[Darum dringen diese Fliegen [<i>kajiyú</i>] ein, wenn man eine Ananas ritzt und saugen den Saft der Ananas, so fing das an. Wenn der Herr sagt, dass das Ananasbier ausgegangen ist, begnügen sich viele Leute mit dem [Bier] Ananastrester und sagen: „Wir machen ein <i>kajiyú</i> “.]
404. <i>Unka nejphalacha napajlícha wajwa'te.</i>	Sie kamen nicht zurück, weil sie uns belogen hatten.
405. <i>Kapi nulake Waruachi kemichaka.</i>	„Ich weiß nicht, Enkel“, sagte <i>Waruachi</i> .
406. <i>Meke napajlaka piwa'te, ichirí kemicha.</i>	„wie sehr sie dich belogen haben“, sagte das Opossum.
407. <i>Ichirí mari'chú ri'micha lumawiyumi.</i>	Es war der Opossum-Schamane, dieser kleine.
408. <i>Nuká khewaka ja'pari rewá ke rimicha nojló y tha'a.</i>	„Ich werde wirklich dort vorbeigehen“, sagte er, „ritze sie für mich.
409. <i>Riká nu'nachi riña'je wajló ijka ke rimichaka.</i>	Damit ich sie [Stärke] für uns holen kann.“

410. <i>Je. Kaja ne'jicha mawiru ña'je.</i>	Schon brachten sie Ananas.
411. <i>Kaja ra'cha rukamaro ra'cha rikamaroa riputena, ra'cha riyaro kena aú.</i>	Schon machte der [Opossum-Schamane] sich zurecht, schmückte sich mit Federn und bemalte sich mit carayuru [rote Gesichtspuder].
412. <i>Kaja ri'jicha e namichaka rikáta waichaka inau'ke, ke nemicháka.</i>	Schon war er weg. „Da kommen schon die Leute“, sagten sie [die mit <i>Je'chú</i> zusammen tranken].
413. <i>E riphichaka mawiru kecha ripatiaka upichiná.</i>	Und er kam an und zog die Machiva [eine Art Korb mit enger Öffnung, die in den Ananastrester eingelassen wird, um Raum für das Bier zu schaffen] heraus.
414. <i>Eyá jrero'chá upichina: rikeño'chá ri'irakana jra'pa jwa'té eyá riturú.</i>	Dort zog er die Machiva heraus und fing an, alles in sich hinein zu schütten, den Trester der Ananas mit der Stärke.
415. <i>Ama riñataka.</i>	„Seht, wie er stiehlt.“
416. <i>Wamawirune. E najtha rapu [camino]. Kaja riñai'chatá.</i>	Unsere Ananas!“ Sie wollten ihn einsperren [aber] er lief davon.
417. <i>Kaja ra'chako.</i>	Das ist fertig [das Bier, welches bei <i>Kari</i> gegoren war].
418. <i>Laichú na'chaka rijku upichiná e rapochaka.</i>	Am Nachmittag hängten sie ihm die Machiwa um [im Ananastrester] und er erhob sich.
419. <i>Laichú ri'jicha a'pitajé e na'cha mawiru wake'e kujnú.</i>	Am Nachmittag ging er zum Baden. Dann gaben sie Casabe, den man mit dem Bier zusammen zu sich nimmt.
420. <i>Na'cha phachajo kejo'o nulake, chuwa nuwe'piji wajló.</i>	„Gut, Enkel, jetzt werde ich für uns eine Heilung vornehmen.“,
421. <i>Ke Waruachi kemichaka. Rikawatiaka mawiru.</i>	sagte <i>Waruachi</i> , er heilte für sie das Ananasbier.
422. <i>Reyá rikeño'cha mekeka mawiru nakoje yuriko loje, maaya rikeño'ó</i>	Und er erzählte ihnen, wie man das Ananasbier heilt, dort fing es an.
423. <i>Kaja laichú ne'richa pajluaia chu i'rakana i'maka, jimaje nokakajo.</i>	Am Abend tranken sie alles auf einmal. Auf diesem Grund zankten von Angesicht zu Angesicht.
	[Beim Ananasbier-Ritual dürfen sie sich nicht hinsetzen, sonst werden die Probleme anfangen. Seitdem begann das Ananasfest zu verderben.

	Deshalb gibt es Leute, die verrückt werden, wenn sie Ananasbier trinken.]
424. <i>Kaja nakeño'cha yuara'kajo palani. Narapi'chaka júpi.</i>	Sie begannen, viel Bier zu trinken. Sie tanzten lange.
426. <i>Kaja júpi ne'michaka.</i>	Die Zeit verging.
427. <i>E kaja nawari'chaka kumú</i>	Sie schlugen das Manguaré, ohne <i>Waruachi</i> Bescheid zu sagen.
428. <i>Re rimichá, reyája ripilakichu junapejé.</i>	Er war dort. Er kam heraus und rannte zum Wasser.
429. <i>Phiyukeja kupiraphána jáchochaji pherukeja.</i>	Alle Vögelchen liefen davon.
430. <i>Kajéru phiyukeja jewí'charu na kaje ili penaje.</i>	Nur <i>Kari</i> blieb zurück und ließ die Kerne erscheinen.
	[<i>A'purú</i> ist eine wilde Staude, die Früchte trägt, die der Maniok ähneln und die man braten kann.
431. <i>Rikhá yuríru maku najló.</i>	Sie gehören den Makujes [den Nomaden]. [Sie sind die Herren alles dessen, der wilden, essbaren Kerne, deshalb essen sie das.]
432. <i>Kui'chako kamu'ji. Kari meke cháwani me'piji ya'we.</i>	Er litt. Wie schrecklich für <i>Kari</i> , der Hunger ertragen musste.
433. <i>Amakana nakú rikuichako a'nejí eja'wa e'yowá.</i>	Er suchte nach Speise in der Wildnis.
434. <i>Kajéru phiyukeja jewí'charu na kaje ili penaje.</i>	Der Maniok hatte sich in wilde Knollen verwandelt.
435. <i>Yee meke cháwani nula'aka nulake, Waruachi ripechu.</i>	„Wie schrecklich, was ich meinem Enkel angetan habe“, dachte <i>Waruachi</i> .
436. <i>Numa rijló i'maka unka rejma'la ke rimichaka.</i>	„Ich habe sie gewarnt, aber sie haben nicht auf mich gehört“, sagte er.
437. <i>Eko nupa'ta rijló a'nejí pechú. E kaja rajwakicha.</i>	„Ich werde ihm das „pensamiento“ der Speise/Pflanzungen wiedergeben.“ Und er holte es.
438. <i>Pa'nojo wera a'pa riká wajléchu napitiaka a'nejí.</i>	Auf der anderen Seite, hinter einem Strauch, hatten sie Speisen gehortet.
439. <i>Karijló kewí meepijí i'michá.</i>	<i>Kari</i> hatte großen Hunger.

440. <i>E kaja rikeñotiaka mawá: jú juuu nulake, nulake. E mawata wa'ka ke rimichaka.</i>	Er [Waruachí] verwandelte sich in einen Frosch, der sang: „Ju ju ju, Enkel, Enkel. Und der Frosch ahmte ihn nach“, sagte er.
441. <i>Rimicha riyajalojló: pipatiaka mawa nojñakaloje, kajuwani me'piji nuká. Jee riyajalo.</i>	Er sagte zu seiner Frau: „Geh und ergreife diesen Frosch, damit ich esse, weil ich Hunger habe.“ „Ja“, [sagte] seine Frau.
442. <i>Lukuni'chaka jepe kaja ru'jicha rejó e ramichaka rujkha.</i>	Sie zündete die Copay-Fackel an und ging hin, wo er war und er [Waruachí] sah sie.
443. <i>Rimicha: nulakejló nuwá'ka, unka inanata kale, jike.</i>	Er sagte: „Ich rufe meinen Enkel, nicht aber eine Frau“, und sang.
444. <i>Ruphichako. Pamicha, ke rimicha.</i>	Als sie ankam, sang er weiter. „Geh schauen“, sagte er [Kari].
445. <i>Kaja numicha, unka ripura'lo ke rumicha.</i>	„Ich war dort und er sang nicht“, sagte sie.
446. <i>E yuichaja najme'tiako. E rumichaka naje piwakara'ka nuká?</i>	Es dämmerte schon. Sie sagte zu ihm: „Warum schickst du mich?“
447. <i>Naje unka pijnalake naka'no waa'ri pijló ke rumicha.</i>	Warum gehst du nicht?“ sagte sie zu ihm.
448. <i>Apa pa'juta kajno wa'ri pijlo unka pi'nala ramaje ke rumicha.</i>	„Auf einmal ist es dein Großvater und du wirst ihn nicht sehen“, sagte sie zu ihm.
449. <i>Kaja Kari lukuni'chako jepe e kaja Waruachi yui'chako.</i>	Kari zündete Copay an und Waruachí ärgerte sich.
450. <i>Kaja rimanimi'chako e ri'micha amicha u'chio.</i>	Kari fiel und was er sah, waren lediglich Pilze.
451. <i>Keja riká ke rimichaka. Kaja a'neji miná wachi'na ke rimichaka, ñake wacho'jiko yenojo.</i>	„Es ist gut“, sagte er. „Unsere Väter sind die Herren der Nahrung und deshalb gehen wir nach oben, in den Himmel.“
452. <i>Mari ke na'choko apu ejawa chojé.</i>	So war es, als sie in die andere Welt hinaufstiegen.
453. <i>Ma'areje riyucuná.</i>	Bis hierhin geht die Geschichte.

Anhang 4: Die Verwandlung des Horacio Matapí

Erzählung von Bernardina Matapí, am Kilometerstein 12 auf dem Weg nach Tarapacá. Leticia Juli 2003, Übersetzung von Yoana Yukuna (2004)

1. Rinokaka ripula'pená wa'te.	<i>Er [Horacio] stritt sich mit den Schwägern.</i>
2. Natha'a mawiru, iyamá i'chi.	<i>Sie ritzten Ananas an, um Bier zu trinken, zwei Töpfe voll.</i>
3. Rikhá ne'rá lajpí mawiru.	<i>Das tranken sie zur Nacht.</i>
4. E pala name'taka lajpiami.	<i>Sie wachten guter Dinge auf.</i>
5. Kaja rikamataka.	<i>Er schlief.</i>
6. E kaja munike ri'me'taka ripechu i'maka, ri'wila'ru kewini riyuriko.	<i>Er wachte am nächsten Tag auf, der Kopf tat ihm weh und das dauerte an.</i>
7. E rimá riyaja'jlo: na paja nuli'chako kewini nu'wila'ru.	<i>Und er sagte zu seiner Frau: „Was ist los mit mir? Mir tut der Kopf weh.“ „Ich weiß nicht.“</i>
8. Rumicha na chí pili'chako.	<i>Sie sagte: „Was hat er?“</i>
9. Ke rumichaka rijló me'píj kajno noka pikhá ke.	<i>„Auf einmal ist es der Hunger, der dich umbringt“, sagte sie.</i>
10. Rumicha rijló ñake pira'te kajru mawiri ke, ruma ñake.	<i>„Deshalb hast du viel Bier getrunken“, sagte sie.</i>
11. Rimá unka na paja.	<i>„Nein“ sagte er „was wird es sein, das ich habe?“</i>
12.	<i>Ungefähr um zwei Uhr stürzte er aus der Hängematte „petá“. Ungefähr um zwei Uhr morgens verließ er rennend [die Maloca].</i>
13. E riyajalo jecho'o rujtá pají numaná.	<i>Und seine Frau stürzte hin, um die Tür der Maloca zu verschließen.</i>
14. Aber ,eyo'jane rejcho'o' e ri'i Junima're wa'te.	<i>Dennoch ging er hinaus und sein Sohn Junima're mit ihm.</i>
15. Ri'i Junima're pakte ihn ripata rikhá	<i>Junima're packte ihn.</i>
16. E ruma rijlo na paja paja jra'pa li'chako.	<i>Und die Mutter sagte zu ihm: „Ich weiß nicht, was deinem Vater widerfährt.“</i>
17. Pipata rikhá ke rumichaka ri'ijlo.	<i>„Halte ihn“, wies sie ihn an.</i>
18. Meke la'je napatajlo? Rikhá kiñaja rika'aka nekhá.	<i>Wie konnten sie ihn festhalten? Er ergriff sie schnell und warf sie von sich.</i>
19. E Ejá riña'o kaja junapeje ra'ao riyajalo japumichu rujna ramaje kaja.	<i>Und er entkam, warf sich ins Wasser, und die Frau folgte ihm, um ihn zu betrachten.</i>
20. Ri'maka junapeje e ru pajno'ta rijkha.	<i>Als er im Wasser war, drehte sie ihn um.</i>
21. E rumá rijlo meke pi la'aka khele ke.	<i>Sie sagte zu ihm: „Was passiert mit dir?“</i>

22. Rumaka rupataka rijkha, ajije rijkha unka.	Sie fasste ihn, der wie tot wirkte.
23. E rumá rijlo meke pijkha apukaje wani.	Sie sagte zu ihm: „Wie kommt es, dass du so anders bist?“
24. Meke pili'chako.	„Was ist dir passiert?“.
25. Eja rajcho'o kuuuuruuukuru mapeja riñako eja'wa eya.	Schon kam er aus dem Wasser und floh in die Berge. Es scheint, als würde der Weg frei sein.
26. E ruwa'a rijkha e kaja riña'o.	Sie rief nach ihm, aber er floh.
27. Rojcho'o ajná ro'welo kemaje wa'je lajpi.	Sie rannte, um es ihrem Bruder zu sagen und um ihn zu suchen.
28. E ruma meke chi pijkha khelé ke.	Sie sagte: „Wie geht es dir?“
29.	Und sie ging zum Ufer des anderen Baches.
30. Yechá ri'i.	Sie hieß Yecha.
31. Takana ke. Chi'taka ri'maka.	Wie die Takana [ist dieser Bach]. Hier stürzt er hinab, so wie Leute.
	Dort schrie er, sie gingen dort auf die Suche, und abermals kam er und sah es. Unterdessen sprach er.
32. Rijpha pio pají kopeje ahí riwa'a e'ta riña'o pio.	Er kam noch einmal an die Umzäunung der Maloca, schrie und floh ein zweites Mal.
33. Khají pakaro nakoje kaji kaje chu rejcho'ca e ri tamí to'ko the'ri eyá e rumá:	Er rannte und fiel auf die Erde, dort sagte sie:
34. Rijlo i patania rijkha rejá ri'mare e na.	„Ihr packt ihn nicht, lasst ihn doch hier.“
35. Kaja unka na patalá rijkha, e riyo rothe'ri eyá.	Und keiner fing ihn, er blieb also auf dem Boden.
36. Halbe [Stunde] e ri'ma pio rinaku.	Nach einer halben Stunde griff es ihn wieder an.
37. E kaja rajcho'o pio kurukuru pio.	Wieder ging er weg.
38. Ripula'pe i'na rajpumichu, unka nejphataka rijkha.	Und der Schwager ging an die Stelle, wo er gewesen war, und traf ihn nicht an.
	Und dann tauchte er in der Internatsschule von Mirití auf. A'nawa erschien von weitem und zeigte sich nie wieder. Dort erschien er, von weitem zeigte er sich.
39. E nemá khelé phiyu'ke Horacio waiyacha.	Sie sagten: „Von dort kommt der alte Horacio.“
	Sie wussten nicht, dass er in diesem Zustand war, niemand wusste es.
40. Unka wa'pilata rijkha rejwiña'ko chu. ri'jné.	„Wir wussten nicht, dass er sich verwandelt hatte. Er ging weg.“
41. E nepha nemá rijlo lajpi ripha a'wana kapiluni wale'je.	Sie kamen an und er kam in der Nacht an mit einem glatten Stab.
42. E riwa'a pajnolo Ejá.	Er rief von der anderen Seite des Flusses.

43. Riwa'a uuuuuu. Espanto e nemá.	<i>„Er schrie. Wir dachten, er sei ein Gespenst.</i>
	<i>Aber das war es nicht. „Wie konnte es sein, dass er den Ejá [Mirití]-Fluss überquert hat und große Blätter hingelegt hat [zum legen] .</i>
44. E ritara'ko kajna punumaje chu.	<i>Vielleicht blieb er dort. Am Hafen schrie und schrie er.</i>
	<i>Er kam für einen Moment zu uns,</i>
45. No'we le'je paji.	<i>also in die Maloca meines Bruders [dem Vater von Lorenzo.]</i>
46. Kamejeya ja'a.	<i>Der gehörte zu dem Stamm der Kameleya.</i>
47. Rojkhá khele Yaipina nakoje rijpha.	<i>Er machte einen Schritt und war dort, wo Yaipina arbeitete.</i>
48. Yaipina nakoje rijpha.	<i>Er ging abermals dort vorbei.</i>
	<i>Als er dort ankam, sagten jene: „Er ist nochmals dort vorbeigekommen, wo ist er ...“</i>
49. E kaja nemá Ja'riyale'e cerro.	<i>Dort, wo er ist, auf der Anhöhe von Ja'riye.</i>
50. Ripa'ao pio rijkha nama pio nemaka.	<i>Er kam noch einmal zurück.</i>
	<i>Sie blickten ihn an und sagten: „Er ist zurückgekommen.“ Sie kamen zurück.</i>
51. Nu'leje war verrückt, nemá wajló.	<i>„Mein Onkel war verrückt“, sagten sie uns.</i>
52. Mari'chunata kátako rinaku ke.	<i>„Die Hexer spielen mit ihm.“</i>
53. Nemaka: nejkata la'ño ñake rinaku.	<i>So sprachen sie: „Die waren es, die ihn so gemacht haben“.</i>
54. E riyajalo iphaka Ja'riye eyá Internat.	<i>Und die Frau von ihm kam vom Ja'riye, aus der Internatsschule von Mirití.</i>
55. Kurata wa'te rupahaka.	<i>Sie kam in Begleitung des Priesters.</i>
56. E nemá rojló meke pila'aka ke.	<i>Sie fragten sie: „Wie geht es deinem Onkel?“,</i>
57. Kura kemaka rijlo aú.	<i>Das fragte der Vater.</i>
58. Rumá unka nuyajna [yo-esposo] la'a ritami.	<i>Dann sagte sie zu ihm: „Nein, mein Mann ist krank geworden.“</i>
59. Ruwataka eine Woche ke tana internado chu.	<i>Eine Woche lang wartete sie in dem Internat.</i>
60. Ruñakare ejo ru'na pio.	<i>Dann kehrte sie wieder in ihr Haus zurück.</i>

61. <i>E ru'ma de Ilegó ya'na kajno.</i>	<i>Sie war weit weg.</i>
62. <i>E ruma rojló e nemá ile waicha pio rijkha.</i>	<i>Sie sagten ihr, dort würde er wieder kommen.</i>
63. <i>E napata rijkha e nawa'a khele lancha maná.</i>	<i>Sie fingen ihn. Sie ließen einen Kahn kommen.</i>
64. <i>E ne'ma riwa'je riñakare chia.</i>	<i>Sie suchten ihn in seinem Haus.</i>
65. <i>E naja'pataka rikha wañakare ja'pia.</i>	<i>Sie kamen bei unserem Haus vorbei.</i>
66. <i>Wie ripayakata lanchata chu: tu! tu! tu! tu!</i>	<i>Wie der im Kahn rumstrampelte: tu, tu, tu!</i>
67. <i>[Er schrie] kajru wani rawio'ka.</i>	<i>Aber er schrie ganz viel!</i>
68. <i>E nejphataka internado choje.</i>	<i>Sie brachten ihn in die Internatsschule von Mirití.</i>
	<i>Kurz nachdem er angekommen war.</i>
69. . E kaja riña'o.	<i>Floh er schon.</i>
70. <i>E kaja júpichami kaja kajru ruyaka.</i>	<i>Er haute er für vier Monate ab, für lange Zeit.</i>
	<i>Sie [seine Frau] weinte viel.</i>
71. <i>E kaja rukara'taka [quemó] phiyukeja ra'rumaka.</i>	<i>Sie verbrannte alle seine Kleider [von ihm].</i>
	<i>Er war schon vier Monate im Wald. Dann erschien er wieder, aber er kam heimlich.</i>
72. <i>Iñaphi wani, puareni pu'areni wani.</i>	<i>Ganz dünn, [hässlich, sehr hässlich].</i>
	<i>Viele zusammen ergriffen ihn.</i>
73. <i>Rinapona i'maka...</i>	<i>Sein Körper...</i>
	<i>roch scheußlich, ganz nach dem Geruch des Todes und am Hintern hatte er eine Wunde.</i>
74. <i>Pu'areni meke kajno rikamatako eja'wa chu.</i>	<i>So hässlich wie er war, hatte er in den Bergen geschlafen.</i>
75. <i>E rimá: najechi ipata nujkha.</i>	<i>Und er sagte: „Warum fangt ihr mich?“</i>
	<i>Aber es ist in Ordnung, ich habe nichts gemacht.“ Und die Leute sagten zu ihm:</i>
76. <i>Pajñá pa'newa nemaka.</i>	<i>„Iss“, sagten sie zu ihm.</i>
	<i>Nichts. Sie sagten umgehend der Frau Bescheid, aber er wollte die Frau nicht sehen.</i>
77. <i>Unka wani unka wani.</i>	<i>[Nein, um nichts.]</i>
78. <i>Kajru raka'ka rukha eyá rima.</i>	<i>Er beschimpfte sie sehr. Und er sagte dort zu ihr:</i>
79. <i>Rojlo piwatajika nukha maáre piwatajika.</i>	<i>„Wenn du willst, dass ich hier bin, dann bade mich mit lauwarmem Wasser, wenn du willst“.</i>
	<i>Man konnte sich ihm nicht nähern, der Kopf war schleimig, als sie ihn mit Wasser badeten, kam dieser Mann raus ...</i>

80. <i>I'mani au e rajcho'o eja ne'ma pio ripataje.</i>	<i>da steckten sie ihn hinein und sperrten ihn ein.</i>
	<i>Er kam wieder raus, aber er war heiß. Sie holten ihn, packten ihn, sperrten ihn ein, banden ihn fest.</i>
81. <i>Ukapuchu khaji au nejpo'rika.</i>	<i>In einem Zimmer banden sie ihn fest.</i>
82. <i>E ro'o rijlo kuliyá kujnú, unka ripatala.</i>	<i>Und sie gab ihm Caguana [frisches Getränk aus Stärke], Casabe, aber er wollte nicht.</i>
83. <i>E kaja ri'ma.</i>	<i>Er war da.</i>
	<i>Dort erinnerte er sich an mich.</i>
84. <i>Pima nule'je tíajlo kajrú me'tení nuwataka rujkha e kaja ne'ma.</i>	<i>“Sag meiner Tante, dass ich sie sofort bei mir haben will.”</i>
	<i>Da ich nicht dort war, gingen sie,</i>
85. <i>Nikulaje motor chu.</i>	<i>um mich mit einem Motorboot aufzusuchen.</i>
86. <i>Yo estaba en la chagra lejos.</i>	<i>Ich war weit weg im Garten.</i>
87. <i>E nawa'a nukha:</i>	<i>Sie riefen nach mir: „Komm!“</i>
	<i>“Siehe deinen Onkel an, der mit dir reden will.” Ich zog mich um und nahm ein wenig Stärke und ein reife [Koch-]Banane mit, die ich hatte, und ging dort hin.</i>
88. <i>Nema nojlo está pu'areni.</i>	<i>Dort sagten sie mir, er sei arg hässlich.</i>
89. <i>Ke nemaka ají khele nemá.</i>	<i>So sagten sie.</i>
90. <i>Nu'nata nupechu mapeja, ri'no nukha.</i>	<i>Da dachte ich: „Der bringt mich vielleicht um,</i>
91. <i>Unka inau'ke kale rikha.</i>	<i>denn er ist kein Mensch.“</i>
92. <i>Numaka najlo:</i>	<i>Ich sagte zu ihnen:</i>
	<i>„Warum holt ihr mich?“</i>
93. <i>E nupha rejó.</i>	<i>Ich kam schon an.</i>
	<i>Und sie öffneten die Tür ein wenig, damit ich eintreten konnte.</i>
94. <i>Rajcho'taka rijwila'ro.</i>	<i>Und er streckte den Kopf hinaus.</i>
95. <i>Numa rijlo ujku: mekechi pijkha?</i>	<i>Und ich sagte zu ihm: „Onkel, wie geht es dir, was ist los?“</i>
96. <i>Unka, nutami nukha, ke rimaka.</i>	<i>„Nein, ich bin krank“, sagte er.</i>
97. <i>Pijkhata ke rimaka? ke rimaka.</i>	<i>„Und wie geht es dir?“, fragte er mich.</i>
98. <i>Unka, palani nukha.</i>	<i>„Mir geht es gut“.</i>
99. <i>Meño'jo chi pijpichaka? Unka, wañakare ejó juju.</i>	<i>„Und wo kommst du jetzt her?“ „Also, aus unserem Haus“.</i>
100. <i>Majo pi'na ke, rimaka, nomachi pijkha. Nu'na rejó.</i>	<i>„Komm her“, sagte er mir, „damit ich dich betrachten kann“. Ich stellte mich zu ihm.</i>

	<i>Sein Körper war hässlich und er sagte:</i>
101. <i>Kajru nakaka'ka nujkha a'wana jima ke rimaka.</i>	„Sie schlugen mich viel, [sie fesselten mich] an einen Stamm“, sagte er.
	<i>Aber wie [misshandelt] hatte er den Körper!</i>
102. <i>Nuyaka riwa'te wejapaja.</i>	<i>Ich weinte ein wenig mit ihm.</i>
103. <i>E rima nojlo piyania:</i>	<i>Und er sagte zu mir:</i>
104. <i>nukha pala nomaje pijkha,</i>	„Ich werde gut für dich sorgen“.
105. <i>Unka mekela'le piyála nuwa'te.</i>	„Um mich müsst Ihr nicht weinen.
106. <i>Ya'na nujkha, unka ya i'maka, unka maya ka'a ikele piwe nu'maka.</i>	<i>Ich bin weit weg (sagte er), ich bin schon nicht mehr von hier.“</i>
107. <i>Na chi piji'cha nojlo?</i>	„Was hast du mir mitgebracht?“
108. <i>Numa rijlo: itu'ru nuji'chaka keta paru.</i>	<i>Dann sagte ich ihm: „Stärke habe ich mitgebracht und [Koch-]Bananen.“</i>
109. <i>E rima nojlo khelé nuwataka.</i>	<i>Dann sagte er zu seiner Frau: „Das will ich“.</i>
110. <i>E no'ka rjlo rikha</i>	<i>Dann übergab ich es.</i>
111. <i>Najechi pila'a kajru nujkha ke rimaka.</i>	„Warum habt ihr Angst vor mir?“
112. <i>E numa rijlo mekela'je nono pijkha, ñake ojku pikha.</i>	<i>Und „Du willst mich umbringen, ich sehe es“, sagte ich, „obwohl du mein Onkel bist.“</i>
113. <i>Najechi nono pijkha ke numaka?</i>	„Warum sollte ich dich töten?“
114. <i>Unka ke rimaka, pama khají un kapi.</i>	„Nein“ sagte er, „schau', was ich da habe!“
115. <i>Kapiluni wakapa wemana naku.</i>	<i>Er hatte einen glatten Stab, ähnlich einem Knüppel, wird man sagen.</i>
116. <i>E kaja riyajalo kemaka rijlo:</i>	<i>Und seine Frau sagte zu ihm:</i>
117. <i>Kaja piyui rujkha, najechí pipata rujkha? ke rumaná.</i>	„Lass sie, warum ergreifst du sie?“ sagte sie.
	„Ich möchte, dass sie mit mir kommt, sie ist meine Tante.“
118. <i>Unka na pamala ruwa'te rimaka.</i>	„Mit der hast du gar nichts zu tun.“
	„Geh', seine Kleider zu suchen. Wenn du willst, schicke ich jemanden, dein Zeug zu suchen“, sagte er.
119. <i>Nokoja nuji'chaka rikha ke numaka.</i>	„Nein, ich gehe selber.“ Und ich ging.
	<i>Ich bat Horacio, mich nach Hause zu bringen. Ich sagte zu ihm [Onkel]: „Ich bringe es mit!“.</i>
120. <i>Piwai'chaka nukha nuji'chaka.</i>	<i>Ich habe dich angeschwindelt[dachte ich], „ich gehe.</i>

	<i>Nimm mich mit [nach Hause].</i>
	<i>“Wenn du ankommst, dann werde ich Caguana [Getränk aus Maniokstärke] trinken und ich werde Bananen essen,“ das, was er niemals [während seine Krankheit] gemacht hat.</i>
121. Unka na rajñala.	<i>Er hatte gar nichts gegessen.</i>
122. Mapeja wani ri'maka.	<i>Er blieb einfach so [ohne zu essen].</i>
	<i>Weil er mich erschreckte,</i>
123. E kaja nu'na unka nupa'la pio.	<i>Ich ging weg und kam nicht mehr zurück.</i>
124. Khele kají nuyani jara'pa i'naka i'maka mojoyo ña'je.	<i>Dieser Vater meiner Kinder war weggegangen, um mojoyo [essbare Würmer] zu finden.</i>
125. A'a, nomichaka rijkha iñaphi wani ri'maka.	<i>„Als ich ihn ansah, war er sehr mager“.</i>
	<i>In der nächsten Woche ging er noch mal</i>
126. Eja'wa e'ya maketana.	<i>auf den Berg, nur ein Weilchen, dann kam er zurück.</i>
127. E rijpha pio rijkoja.	<i>Er kam von selbst.</i>
128. E rima merechi nuyajalo?	<i>Er sagte: „Wo ist meine Frau?“</i>
129. E nema rijlo: kaja ruji'chaka rumené ejo kajirú ñajé.	<i>Sie sagten ihm: „Sie ist in ihren Garten gegangen, um Maniok zu holen.“</i>
130. Rimaka: mapeja rupajlaka kejele.	<i>Da sagte er: „Das ist eine Lüge von ihr.“</i>
131. Pa'cha nujkha nuyajalo ejo.	<i>„Geht und lasst mich dort, wo meine Frau ist“.</i>
132. E kaja nawituka'ta rujkha ru'maka ejó.	<i>Und sie brachten ihn flussabwärts, dorthin, wo sie war.</i>
133. E rojma'a motor meje.	<i>Sie hörte das Geräusch des Motors.</i>
134. E nephata rijkha. E rima rojlo: pajko'o nuñakare chia.	<i>Sie brachten ihn. Er sagte zu ihr: „Verschwinde aus meinem Haus!“</i>
135. Kiñaja e ru'na no'we ejo.	<i>Sie eilte dorthin, wo ihr Bruder lebte.</i>
136. E kaja ri'ma inau'ke.	<i>Er war schon menschenähnlich.</i>
	<i>Sie ritzten Ananas für ihn. Er ging noch einmal fort.</i>
137. Mekechi kajita ña'o.	<i>Wie es dem gefällt, abzuhaue!</i>
138. Wa'jiwani ke rumaka ruma rijlo. Najechi unka pamalacha?	<i>Oft sagte sie zum ihm: „Warum hast du dieses nicht angesehen?“</i>
139. Kheleta echa kají mawiru.	<i>„Und [wofür ist] diese Ananas?“</i>
140. E rujpha e kaja mawiruta ñapa.	<i>Sie [seine Frau] kam schon. Der Ananassaft war vergoren.</i>
141. Kajru rikejareta jacho'ka.	<i>Viel Schaum kam heraus.</i>
	<i>Ungefähr um zwölf Uhr in der Nacht</i>
142. E kaja ripha lajpi mawiru loko'pani a'a nojlo mawiru ke.	<i>Er kam ungefähr um zwölf Uhr an und ging dorthin, wo das Ananasbier war.</i>
143. Rimaka: nule'jwe mawiru.	<i>Er sagte: „Gib mir Bier. Das gehört mir“.</i>

144. E na'a rijlo kajru.	Sie gaben ihm viel Bier.
145. E rimaka apu pio.	Er sagte: „Noch mehr!“.
	Da wurde er wie früher [vor dem Anfall].
146. Kaja rima: merechi nuyajalo? Rimachaka.	Zuvor sagte er: „Wo ist meine Frau?“
147. Unka, apu wua'te.	Nein, die ist bei einem anderen.
148. Pijka pa'a nojlo no'rumaka no'kaloje ke rimichaka.	„Gib mir meine Kleider, damit ich mich anziehe“ [sagte er].
	Ein Hexer hatte ihm das „pensamiento“ weggenommen.
149. Unka ritajatala rikha mari'chu penaje nala'kaloje rijka ke nemaka rijló.	„Weil er die Speisevorschriften nicht bis zum Ende eingehalten hat, die man einhalten muss, um Hexer zu werden“, das sagten sie ihn.
150. Napeja ra'jña nakaje au rila'a ileke ke nemaka.	Und ebenso, weil er „ungeheilte“ Dinge gegessen habe, weshalb er sich verwandelt habe.
151. Kuripichuta makuna.	Der Makuna Kuripichuta [hat ihm das angetan]
152. Unka rejma'la ra'pia i'maka.	weil er [Horacio] ihm nicht gehorchte.
	Er wohnte weit weg in Apaporis. Wenn der Hexer des Nachts weit weg ist,
153. Ripechuta iphaka lajpí pají choje.	kommt das „pensamiento“ in die Maloca.
154. Ripechú i'maka iwa'teta.	Das „pensamiento“ von ihm [von Horacio] war bei ihm [dem Makuna Hexer].
	Bei ihm war sein „pensamiento“, als er verrückt war.
155. Ajikeja ri'maka.	So war es.

Anhang 5: Die Geschichte von *Keyako*

Erzählt von Augustín Yukuna, Leticia 1999. Übersetzt von Yoana Yukuna (2004)

1. <i>Keyako i'marí, rila'a i'maká pají kajruni iyamá worí.</i>	<i>Keyako</i> lebte. Er baute eine Maloca mit zwei großen Gewölben.
2. <i>Rijwa'téjena i'mari jurumi'í ina'uké.</i>	Seine Untergebenen waren Leute vom Stamm der <i>Jurumi'í</i> .
3. <i>Rikhá Keyako i'marí newakána mapiyana penaje.</i>	Er, <i>Keyako</i> , war ihr Anführer und Beschützer.
4. <i>E kaja rila'a kajruni wewapúru jita rila'a.</i>	Er baute ein großes Kanu, einen Kahn machte er.
5. <i>Ri'jnakalójé Tefé ejó nakajé warua'je na'jlo i'maká.</i>	Und zwar, um damit nach Tefé zu fahren (einem Hafen am Amazonas-Fluss) und dort Waren für sie zu kaufen.
6. <i>Riwitúka'khéja kecha ri'jajíka weji kerí ketana jupi wani.</i>	Er fuhr hinunter und dann wieder hinauf während drei langer Monate.
7. <i>Ri'jnajíka ajikéja Manao ejo.</i>	So begab er sich nach Manaos (ein Hafen am Amazonas-Fluss).
8. <i>Ejomi kaja riwarua'a i'maká pajlwaja jita aú ra'a i'maká karíwana brasileiro jita [i'ma].</i>	Dann kaufte er ein Kanu und das gab er den weißen Brasilianern, dieses Boot.
9. <i>Éjechámi riwakára'ka iyamá jita la'kaná kaitá rií i'maká.</i>	Dann ließ er noch zwei Boote anfertigen, die man <i>kaitá</i> nennt.
10. <i>Ri'jnakalójé richu warua'je karíwana brasileiro therí nakojé.</i>	Damit wollte er zum Einkaufen in das Gebiet der Brasilianer reisen, dorthin.
11. <i>Keyako i'maká Kamejeyaja'a.</i>	<i>Keyako</i> war vom Volk der <i>Kamejeya</i> .
12. <i>Éjechámi kaja ri'najíka ajikéja Manao ejo.</i>	Auf diese Weise begab er sich nach Manaos.
13. <i>E kaja Keyako i'jnañájika jupi wani riyajálo, yurikájlo ríle'jé pají chú ríle'jé inau'kena jwa'té.</i>	<i>Keyako</i> ließ seine Frau lang allein in der Maloca mit seinen Leuten.
14. <i>Ketana jupi wani ri'jnañájika e kaja chapujé keño'jika i'maká.</i>	Lange ließ er [seine Frau und die Maloca] allein und gab damit Ursache für Gerede.
15. <i>Chi'nárika kémichaka rinaku, kaja ina'uke kemakalójé rinaku.</i>	Die Vorfahren sagten über ihn, und demzufolge die Leute:
16. <i>Re'pijathake ajñakhe riyajálo Ijlokó i'marí</i>	Dieser Neffe [der Sohn des Vaterbruders] hat mit

<i>riyajálo.</i>	<i>Ijlokó</i> geschlafen, der Frau von ihm [<i>Keyako</i>].
17. <i>Ejomi kaja ruyurjiko rutajwári i'maká Tajwakú.</i>	Dann blieb sie und ihr Neffe [Sprössling eines Bruders ihres Mannes] war <i>Tajwakú</i> .
18. <i>Rikhá kaja Keyako i'jnajíka jupi wani.</i>	<i>Keyako</i> war schon lange weg.
19. <i>Ruthajíka mawiru ina'uké kemajíka rikhá nakú.</i>	Sie raspelte Ananas [zum Tanzen]. Die Leute legten ihm das nahe.
20. <i>Kaja rinánika rinaku ejechámi kaja ri'jicháka ajikéja Ejá pomo.</i>	Das Gerede begann intern, dann breitete es sich am Oberlauf [des Flusses] <i>Mirití</i> aus [wo seine <i>Maloca</i> stand].
21. <i>Ejechámi kaja yuku i'micháka ajikéja:</i>	Und schon wurde Folgendes erzählt:
22. <i>“piyajálo la'keja rutajwári jwa'te, kaja riñátaka rukha ra'ku”.</i>	„Seine Frau treibt es mit ihrem Neffen, er „stiehlt“ sie [trifft dazu heimliche Verabredungen mit ihr].“
23. <i>Ekaja rimícha'ka: meke cháwani inaná wajóneta la'a nukha rukhá.</i>	Und er sagte: „Wie schade ist das, was diese Frau mit mir macht.“
24. <i>Ekaja Keyako iphíchaka ríle'je pají chojé unká rajalakichaka rukhá.</i>	<i>Keyako</i> gelangte zu seiner <i>Maloca</i> und grüßte sie nicht.
25. <i>Manumarukeja rijicháka jretá.</i>	Auf diese Weise, ohne ein Wort zu sagen, nahm er seine Hängematte.
26. <i>Ajikéja rikutíaka rikhá, ajikíja pako'la chojé rikhá.</i>	Er befestigte sie an den Hauptsäulen der <i>Maloca</i> .
27. <i>Ejechámi rumíchaka rijló, naje piwicho'chíaka phetá maáya.</i>	Dann fragte sie ihn: „Warum ist deine Hängematte nicht mehr hier?“
28. <i>Najechí unka]??? pha'pala pají pe'yojó?</i>	Warum kommst du nicht in die Mitte des Hauses?“
29. <i>Pají mina kua'ko nowa'a.</i>	Der Herr des Hauses lässt sich an meiner Seite nieder!“
30. <i>Ejechámi unka meke rimalácha rojló.</i>	Da sagte er nichts zu ihr.
31. <i>Unka kaja ra'lacha ru'kha rinakojé.</i>	Er beachtete sie schon nicht mehr.
32. <i>Iyamá kálácha rimíchaka rujwaté ketana ro'chaka ra'jné.</i>	Zwei Tage lang blieb er bei ihr und sie gab ihm zu essen.

33. <i>Ejechámi rumíchaka rijló:</i>	Dann sagte sie zu ihm:
34. <i>Keyako [eko] kaja, ilé mawíru jlupemí, eko piha'á rica.</i>	„Keyako, es ist noch Ananas übrig, rasple sie.“
35. <i>Erejokája rikhá mená e'yá, ñaké.</i>	„Ja, im Garten befindet sie sich“,
36. <i>Eyá ke rumíchaka nule'jé jlupemí.</i>	sagte sie, „Denn dort habe ich von der Ananas übrig.“
37. <i>Ejechámi riwakárichaka rijwatéjená mawiru yupha'jé.</i>	Dann wies er seine Untergebenen an, die Ananas zu holen.
38. <i>Jnawakíchaka rikhá iyamá kua'la ke jño'pe jnawakíchaka rikhá pají chojé.</i>	Sie holten zwei Körbe voll und stapelten sie in der Maloca.
39. <i>Rimíchaka rijwatéjená: nuyukuperajíka a'kú noje'rumitá.</i>	Er sagte zu seinen Leuten: „Ich werde meinen Neffen einladen [das Kind des Vetters ersten Grades].“
40. <i>E kaja rijicháka ajikéja jrailátachaje ríyukupera'jó.</i>	Er war schon dort, wo sein Onkel ist (der Bruder der Frau des Vaters).
41. <i>E kaja rimíchaka rijló: e piphíchaka noje'rumi.</i>	Er fragte ihn: „Ist der Neffe schon angekommen?“, fragte er ihn.
42. <i>Ri'micháka rijló riyukúna, ejechámi rimíchaka: “ñakeja noje'rúmi”.</i>	Er erzählte ihm den Mythos vom Ananasbier und dann sagte der Andere: „Neffe, ich willige ein!“
43. <i>Mékecha ñakeja i'majíka?</i>	„Wann wird das [die Zusammenkunft] stattfinden.“
44. <i>Aú rimíchaka rejenajló.</i>	Dann sagte er zu seinen Vettern ersten Grades:
45. <i>E pají nakú yurika júpimi nakajé wajló i'maká júpimi.</i>	„Seit langer Zeit gibt es Dinge in der Maloca, die für uns sind.“
46. <i>Nakajé puraka'jló wajló yurika i'maká pají puinchíá.</i>	Seit langem, von Anfang an, gibt es in der Maloca Dinge, über die zu reden ist.“
47. <i>Mariké rímíchaka rijló: mékechámi ri'majíka khele la'kaji.</i>	So sagte er ihm: „Wann wird das stattfinden?“.
48. <i>Rímíchaka: “Jlaínchu khe ri'majíka khe, rimíchaka.</i>	Er sagte: „Das wird am Nachmittag sein.“
49. <i>Ileño'jokó wawakára'jé, ñake ke napuri'chako riwa'te.</i>	„Dort werden wir sie hinschicken“, so redeten sie mit ihm.

50. <i>Ri'micha rijló riyukúna.</i>	Sie erzählten ihm die Geschichte.
51. <i>Ripicháko rile'jé pají ejo.</i>	Er kehrte in seine Maloca zurück.
52. <i>Jlapiyaké ríñapíchaka.</i>	Über Nacht gäerte es.
53. <i>E kaja rijichá.</i>	„Schon erreichte es [den Punkt der Gärung]“.
54. <i>Chajá jnowilathá la'khé nakú ya'junácha pipuraká'lo wapinámi la'kaji, la'kaji nakú.</i>	[Der Tag des Ananasbier-Trinkens] „Also gut, mein Onkel.“ In ihren Reden zogen die Ereignisse ihrer Vergangenheit vorüber.
55. <i>Ñaké waja rimíchaka.</i>	„Einverstanden“, sagte er.
56. <i>Ejechámi kaja jrailáta iphíchaka.</i>	Dann kam schon der Onkel.
57. <i>E kaja riwakari'chako walakhu jakú. Rajñaka.</i>	Er befahl, <i>tucupí</i> [eine Maniok-Brühe, die man Gästen serviert] anzubieten. Er aß.
58. <i>Ejomi riphíchaka rikhakhu.</i>	Dann begann er Koka zu kauen.
59. <i>E kaja ri'michá mawiru yukuna rijló.</i>	Er erzählt ihm die Sage vom Ananasbier.
60. <i>E kaja riya'tiaka rijló ipatu rarápa'kalojé.</i>	Er heftete ihm Koka an [als rituelle Vergütung], damit er den Tanz [begänne].
61. <i>Kaja chua marí la'kaji puinchiá, marí jrená a'kaná, marí jrená iné kápeje, marí iné lokópa'la, marí iné kápeje, iné kápeje.</i>	[Eingangsrede zum Tanz] „Jetzt fängt das Ereignis an, jetzt zu dieser Stunde, das passt jetzt zu uns, zu unseren Fähigkeiten, jetzt passt es zu uns.“
62. <i>Marí ñaké iné lokópa'la amicha marí iné lokópa'la iné kápeje iné amicha marí.</i>	Die Vereinbarung passt zu unseren Fähigkeiten, diese Fähigkeiten entsprechen uns, nun zu einem.
63. <i>Iné nakú iphákana iná amákalojé,</i>	Man kommt an, um sich zu treffen.
64. <i>Pejkóaka amicha iná nakú.</i>	Nun unter allen, dazwischen.
65. <i>Mala'takána meketána, ñakeja puinchiá marí iné ya'kolojé pájñakani, ñaké i'má lokopa'la.</i>	Um sich ein Weilchen die Zeit zu vertreiben. Ein guter Grund, sich zwischen die anderen zu setzen, wenn man kann.
66. <i>Marí la'kaji nakú pajñakáni, iné [de uno] i'ná jwa'te.</i>	Alle sind dabei, zusammen mit den Ahnen.“
67. <i>Ejechámi kaja ri'míchaka rijló riyukúna.</i>	Er erzählte ihm die Geschichte.

68. <i>E iwe'ichaka, kaja rijichá ipatú iya'chiaka pají pe'yojé.</i>	„Einverstanden.“ Er nahm die Koka und legte sie in die Mitte der Maloca.
69. <i>Kaja ri'micha rijlo riyukúna, kaja rara'pakalojé.</i>	Er erzählte ihm die Geschichte, zum Tanzen.
70. <i>Mawiru yalejí ne'raka rikhá ke tana.</i>	Tanz der Ananas. Sie trinken eine Weile.
71. <i>Ri'michá rijló riyukúna.</i>	Er erzählte ihm die Geschichte.
73. <i>Ejehámi kaja nephíchaka jrenaiké.</i>	Dann kamen sie zur vereinbarten Stunde an.
74. <i>I'michá riyajalo.</i>	Seine Frau war da.
75. <i>Keyako yajalo, ruí i'michá Ijlokó Upichía ja'lo ru'michá.</i>	Die Frau von <i>Keyako</i> , ihr Name war <i>Ijloko</i> , vom Stamm der <i>Upichía</i> [Matapí].
76. <i>E chapu rupechu i'michá, ruwátiako nókakajo.</i>	Sie war wütend, sie wollte kämpfen.
76. <i>Ejehámi kaja pako'lachu kui'cháko</i>	Dann hing es bereits am Eingang zur Malocas fest.
77. <i>Puñi ipuréjlaro kui'cho.</i>	Das Gift <i>ipurejlaro</i> stand.
78. <i>E kaja rúmichaka:</i>	Sie sagte:
79. <i>Keyako rumicha mariketána nu'majíka eja'wá chú, rumicha.</i>	„ <i>Keyako</i> “ – sagte sie – „bis hierhin werde ich in dieser Welt leben.“
80. <i>E kaja ruíchaka rojkhoja.</i>	Sie weinte allein.
81. <i>E kaja rujichó khele ipuréjlaru.</i>	Schon wirkte dieses Gift.
82. <i>Ro'cha kaja rukhakula e'yaje rikhá.</i>	Sie verschmierte die von ihr gekaute Koka.
83. <i>Ejehámi jro'píchaka inaána lujmíchaño e'yaje.</i>	Dann ging sie durch die Gruppe der tanzenden Frauen hindurch.
84. <i>Jro'píchaka nawa'áchaka kaja ruíchaka rojkoja.</i>	Sie ging bis ans Ende der Gruppen, allein weinend.
85. <i>Nukhá, nukhá ruíchaka rojkoja.</i>	„Ich, ich weine allein.“
86. <i>E ajapana chápuke namíchaka rukhá.</i>	Die anderen schauten wütend auf sie.
87. <i>Nema'áchiaka rowa'á.</i>	Sie lästerten in ihrer Anwesenheit.

88. <i>E nemíchaka rojló rikhá rikhá, ke nemíchaka rojló.</i>	Sie sagten zu ihr: „Seinetwegen, seinetwegen“; das sagten sie zu ihr.
89. <i>Ejechámi rumíchaka: “chítaji nakhejátaka nukhá, nokhoja nonoka nukhá.</i>	Dann sagte sie: „Diese Schamlosen! Sie lachen mich aus, ich bringe mich selber um.“
90. <i>Rumanaícha pachá.</i>	„Deine Verrücktheit ist der Grund“[antworteten sie].
91. <i>Ilekajenatá pura’ko nunaku, ke rumíchaka.</i>	„Gemeine Leute, die da über mich reden.“ sagte sie.
92. <i>Kiñaja ke rumíchaka naku.</i>	Sie sprach schnell.
93. <i>Kaja e ruthaki’cháka, kaja runókichako rokhoja.</i>	Schon starb sie, sie hatte sich ganz allein umgebracht.
94. <i>Ejechámi kaja Keyako jeño’chá ‘phichi’.</i>	Da hüpfte <i>Keyako</i> . Er sprang hoch.
95. <i>Jreño’chako rimicha jaiké mérechi noje’rumitá unka ina’ukelatá.</i>	Er sprang und sagte: „Verdammt, wo ist mein unmenschlicher Neffe?“
96. <i>Rikháta pachá nu’rijaló Yajwá nóchako, unká ina’ukelatá pachá.</i>	Seinetwegen hat sich die Mutter meines Sohnes <i>Yajwá</i> das Leben genommen, wegen diesem Unmensch.
97. <i>Mérechí nakheitá?</i>	„Wo ist er?“
98. <i>E kaja nayuricháka arápa’kaji.</i>	Hier hörten sie auf zu tanzen.
99. <i>E kaja na’cho chapuji ja’pejé. E kaja na’chako chapuji ja’pejé.</i>	Sie fielen in Trauer. Sie waren in Trauer.
100. <i>E kaja nali’chako naminána iweako’cha.</i>	Vor Trauer weinend verbargen sie sich [bei <i>Keyako</i>].
101. <i>Ejechámi kaja khele unkhá ina’ukela pachá ronoka rojkoja i’maká.</i>	Schließlich hatte sie sich dieses Unmenschen wegen umgebracht.
102. <i>E ri’jichá.</i>	Er – der angeklagte Neffe – begab sich [zu <i>Keyako</i> .]
103. <i>Jowilámi, ke rimicha.</i>	„Onkel“, sagte er.
104. <i>Meke cháwani inau’ketá pura’ko pachá nuto’jnéru [tía mujer de tío] kapichaka rojkoja.</i>	„Wie schade, wegen des Geredes dieser Leute hat sich meine Tante ,umgebracht.’ “
105. <i>Cháwani, ke rimicha.</i>	„Wie schade“, sagte er.
106. <i>Aú Keyako kémichaka: “Chítajita unká nuwatála</i>	<i>Keyako</i> sagte zu ihm: „Du Unverschämter, du

<i>pipura'ko wejonetá nujwa'te.</i>	Dreckskerl sollst nicht mit mir sprechen.“
107. <i>Unká ina'ukelata, pipachata.</i>	„Wegen deiner Schuld, du Unmensch.“
108. <i>Nu'ri Yajwá jalo kapichachiáka rukhá, unka ina'ukelata.</i>	„Die Mutter meines Kindes <i>Yajwá</i> , sie ging zugrunde, du Unmensch.“
109. <i>Ejehámi rímichaka: Unká nakalé la'í yuku i'makhéla.</i>	Dann sagte er – zum Neffen – „da ist nichts zu erzählen“.
110. <i>Unká paala nakheitáka nori rito'jneru.</i>	„Der ist nicht gut, er hat seine Tante getötet“.
111. <i>Yuku penaje ke khele khajeta, ke rímichaka Keyako.</i>	<i>Keyako</i> sagte: „Solche Dinge werden in Erzählungen geliefert!“
112. <i>Pimakájeruta jápumi-chú.</i>	„Du folgst deiner Geliebten.“
113. <i>E kaja ripi'cháko Keyako ñakare chiá.</i>	Aus der Maloca von <i>Keyako</i> ging der Neffe zurück.
113. <i>Ajikéja jrara'pá nakojé.</i>	Dorthin, wo sein Vater war.
115. <i>E jrara'pá jalakíchaka rikha:</i>	Sein Vater begrüßte ihn:
116. <i>Yúka'a? meke pi'michá?</i>	„Du bist zurückgekommen, wie war es?“
117. <i>E rimicha: chi'taji jnowilá wejonetá ki'chari nukhá riñakaré chia.</i>	Er sagte: „Mein schamloser, dreckiger Onkel hat mich aus seiner Maloca geworfen.“
118. <i>Chapujé pachá riyajálo michú kapichachia, ajiké chapujé pachá.</i>	Wegen des Geredes ging die Frau zugrunde, das Gerede ist daran schuld.“
119. <i>Aú jrara'pá kémicha rijló:</i>	Deshalb sagte sein Vater zu ihm:
120. <i>Ñaké keja nu'ri ke rimicha: unka meke i'malá nu'ri ke rimicha.</i>	„Nun gut, Sohn“, sagte er, „da kann man nichts machen, Sohn“, sagte er.
121. <i>Iná pachá ina'uke akha'a ina, ke rimicha rijlo.</i>	„Wegen der Schuld des einen schimpfen die Leute mit jemandem“, sagt er zu ihm.
122. <i>Ejehámi kaja na keño'cha jemakaji la'kana nawa'a.</i>	Dann begannen sie mit den Trauerfeierlichkeiten ringsum [die Maloca des Neffen].
123. <i>Kaja jemakana ja'pia jna'chó nephíchaka.</i>	Sofort widmeten sie sich der Vorbereitung dieser.
124. <i>E kaja pa'okala'ejomi ri'jichá pio re'jo.</i>	Schon vier Tage später kehrte er dorthin zurück.

125. <i>Ejechami ri'jichá pio ajikeja Keyako chaje.</i>	Dann begab er sich zur Maloca von <i>Keyako</i> .
126. <i>Rimicha rijló:</i>	Er sagte ihm:
127. <i>Marikejachi nojwilami maritá tamaka'tajé.</i>	„Wie geht es dir, Onkel, [ich komme], um [die Trauer] zu teilen.“
128. <i>Jaike! Keyako kemichaka.</i>	„Ach“, sagte <i>Keyako</i> .
129. <i>Unka nuwátala khele kajetá i'jnaká majó.</i>	„Ich will nicht, dass diese Leute hierher kommen.“
130. <i>I'pipajíta nojló, nakajé la'jiyo kapichata nojlo rukha.</i>	Elend für mich, die die für mich etwas getan hat, ist zugrunde gegangen.“
131. <i>Ilekajeta i'jné majó pipa'tata ilekajeta pá'tata a'jnañó.</i>	„Der kommt hierher, zurück mit ihm! Dass er dorthin zurückginge!“
133. <i>Unka kajrú rimejáchiaka rikhá e kaja nakara'chiaka rikha.</i>	Er bewahrte sie nicht lange, sie verbrannten sie.
134. <i>E kaja ripi'chako.</i>	Er kam schon zurück.
135. <i>Jupi ne'michá pajlwata kerí ke tana.</i>	Sie waren eine Zeitlang da, fast einen Monat.
136. <i>Kajrú nali'cha kamu'ji ke.</i>	Sie litten viel.
137. <i>E nemicha rijló.</i>	Das sagten sie ihm.
138. <i>E riphicha o'weke pajlwata kerí a'jemi chua nu'jicha pió nutamai'chako pio.</i>	Er [der Neffe] kam an. „Bruder, vor einem Monat, bin ich abermals fort gegangen [und] wuchs noch einmal.“
139. <i>Unka paála ina yurika pacha.</i>	„Es ist nicht gut, [wenn] einer schuldig bleibt.“
140. <i>Ri'jicha pio rejó.</i>	Er [der Neffe] ging wiederum fort.
141. <i>Éjechami ri'jicha pio ajikéja Keyako chaje.</i>	Dann ging er wieder dorthin, wo <i>Keyako</i> war.
142. <i>Riphíchaka unka nakalé pakha'a nukhá wa'jiniwani.</i>	Er kam an, „Es gibt keinen Grund, mich ständig zu beschimpfen“ [sagte der Neffe].
143. <i>Unka apú kalé wala'a panakwa chuá.</i>	„Es gibt [keinen] anderen Grund dafür, dass es zwischen uns jetzt Differenzen geben sollte.“
144. <i>Wa'jini pimakanu parapa'ta para'pata kaja</i>	„Ständig sagst Du mir: Tanze! Ich habe es satt!“

<i>mariketana.</i>	
145. <i>Nujñaá panaku khaji kaje.</i>	„Ertrage ich solche Beleidigungen?“
146. <i>A'a nora'paje kaja wa'jini pima nojlo: parapa'a.</i>	„Ja ich werde tanzen, du [<i>Keyako</i>] sagst mir dauernd: Tanze!“
147. <i>Unka chi i'mala chua norapa'jiko jo'o.</i>	„Euch gibt es gar nicht, klar, jetzt werde ich tanzen.“
148. <i>Kaja ke i'michako ripi'chako.</i>	Er war da, er zog sich zurück.
149. <i>Riphichako rimíchaka: "Chua kaja nojena kaja wa'jini, unka inau'kelata wakara'ka nora'paka, chua la'juwéja la'kana naku.</i>	Er kam an und sagte: „Jetzt sind meine Brüder da, ununterbrochen verlangt dieser Unmensch [<i>Keyako</i>], dass ich tanze, das mischen wir jetzt auf.“
150. <i>Éjechami kaja ri'jichá, kaja inau'ké yukupera'jo.</i>	Und schon ging er los, die Leute einzuladen.
151. <i>E kaja Keyako jemi'cháka kaja kumu mejé.</i>	<i>Keyako</i> hörte den [Einladungs-] Ton der Trommel [vom Neffen].
152. <i>Kaja nará'paka.</i>	Nun tanzen sie.
153. <i>Chi'tajitá ilekaji kejátaka nukhá.</i>	Der Schmierfink amüsiert sich über mich.
154. <i>Unka ilekajitá kejátakaloji numá.</i>	Ich sage: „Das kann nicht sein, dass der sich lustig macht.“
155. <i>Ilekajé pachá nuwa'tejeru kapichata, unka paála ke rimichaka unka pachó.</i>	„Seinetwegen ist meine Gefährtin, verloren“. Das ist nicht gut“, sagte er, „das ist nicht angemessen.“
156. <i>We'najika maayá nojena ke rimicha.</i>	„Brüder, lasst uns von hier weggehen.“
157. <i>Kaja nakeño'chaka ara'paji kajrú ke inau'ke kemichaka.</i>	Und sie fingen an, heftig zu tanzen, sagten die Leute.
158. <i>E kaja Keyayo kemichaka: we'najika maayá.</i>	<i>Keyako</i> sagte: „Wir gehen weg von hier.“
159. <i>Riwa'icha riwa'tejena inau'ke Jurume'na.</i>	Er nahm seine Leute mit, die zu den <i>Jurumi</i> gehörten.
160. <i>Neyachiaka jemakaji wa'te, nawituka'chiaka Ejá chuá.</i>	Sie weinten vor Trauer und fuhren den Mirití-Fluss hinunter.
161. <i>Na'a mejijimáji chiá.</i>	Sie machten traurige Gesichter.
162. <i>E nephichaka a'jné mejijimáji.</i>	[Mit] traurigen Mienen kamen sie dort an.

163. <i>E kaja juni apo'jota ke'pe nakuá'a ne'phichaka.</i>	Sie gelangten auf der anderen Seite [des Flusses] an den Strand.
68. <i>Kaja nakari'chaka jemakáji.</i>	Da verbrannten sie die Trauer-Maske.
170. <i>Mareje nojena wayur'jiko jemakáji.</i>	Hier legen wir die Trauer ab, Brüder.
171. <i>E kaja jna'píchaka naminana ke'pe naku.</i>	Sie überwandten sein Wehklagen.
172. <i>Nara'apichaka pupu'ra yaleji.</i>	Sie tanzten den Tanz des Brettes.
173. <i>Ejechámi kaja riwítuki'chako ajikéja Manao ejo rijwa'tejena wa'te.</i>	Dann zog er weiter hinunter bis nach Manaos, zusammen mit seinen Leuten.
174. <i>Re i'michari Yajwá.</i>	Dort hielt sich <i>Yajwá</i> auf (der Sohn von <i>Keyako</i>).
175. <i>Ne'michá pajluaja jarechi naku Manao ejo.</i>	Sie waren ein Jahr lang in Manaos.
176. <i>Unka paála ne'micha.</i>	Es ging ihnen nicht gut.
177. <i>Unka na'jne i'malacha.</i>	Sie hatten nichts zu essen.
178. <i>Rikhá unka paála, kapuinchía i'micha.</i>	Das war nicht gut und, sie hatten Heimweh.
179. <i>E ke rimicha: nu'ri unka paála ina i'ma inau'ke therí chuá ina yurika ina the'ri.</i>	Er sagte: „Sohn, es ist nicht gut, wenn einer auf dem Gebiet anderer Leute wohnt, wenn einer sein Land verlässt.“
180. <i>Ejechami kaja re'jichá ri'ri Yajwa wa'te.</i>	Dann ging er mit seinem Sohn <i>Yajwá</i> aufwärts.
181. <i>E ka'jru naji'chako nakaje.</i>	Sie bringen viele Waren mit.
182. <i>Napa'tákalaje najwa'te nañakere ejo.</i>	Damit wollte er mit ihnen nach Hause gehen.
183. <i>Ne'jichaka pa'oketa kerí jwe'chi aú.</i>	Vier Monate lang ruderten sie flussaufwärts.
184. <i>Wakaya numa ejo nephichaka.</i>	Sie erreichten die Flussmündung des <i>Guacayá</i> .
185. <i>Wakayá numá pe'yojó kemachi nephíchaka.</i>	Sie landeten so ziemlich in der Mitte der Mündung des <i>Guacayá</i> .
186. <i>Kaja Yaipuri ri'rí i'michaka.</i>	Sie waren schon bei dem schon genannten <i>Yaipuri</i> .

187. <i>Kaja ripunúmaje chu jnarúki'chaka.</i>	Sie näherten sich ihm an in seinem Hafen.
188. <i>Ejechámi yauna ja'ló ri'míchaka.</i>	Eigentlich war er einer vom Stamm der <i>Yahuna</i> .
189. <i>E kaja riwakari'cha pajlwája rijwa'téje.</i>	Er schickte nach einem von seinen Leuten.
190. <i>E kaja rimichaka: eko pima khele nu'najló.</i>	<i>Keyako</i> sagte: „Sagt meinem Landsmann ...“.
191. <i>Eko pima nu'najló eko ra'chá nojló pajlwája ritu.</i>	„Sagt meinem Landsmann, dass er mir eine seiner Töchter geben soll.“
192. <i>Unká kaja ná kale la'á nojló ná kaje.</i>	„Ich habe niemanden, der mir den Haushalt führt.
193. <i>Aú nuwataka rítujwa'té i'makáji.</i>	Deshalb möchte ich mit seiner Tochter zusammenleben.“
194. <i>E kaja ne'nakalojé richaje.</i>	Schon war sie fertig, um loszugehen.
195. <i>E nephichaka.</i>	Sie kamen an.
196. <i>Rimíchaka: "Mariké jnewakána Keyako kémichaka.</i>	Er sagte: „So sagte der Häuptling <i>Keyako</i> “.
197. <i>Eko pa'cha pitu rijló.</i>	„Gib ihm deine Tochter!“
198. <i>Eko palá nu'najló ke rimichaka pinaku ke némichaka.</i>	Er sagte: „Grüße meinen Landsmann!“
199. <i>Ra'kalojé nojló ritu.</i>	Damit er mir seine Tochter gibt.
200. <i>Kajruta nu'jicháka ruwemí.</i>	Ich habe viel für ihre Bezahlung mitgebracht.
201. <i>Nákaje ajalu ke, jiyákajema no'kalojé ruwemí ke rimíchaka.</i>	Dinge wie Macheten, Gewehre, um den Preis für sie zu bezahlen“, sagte er.
202. <i>E rimíchaka unká mekela'je no'ó nutu nu'najló? ke rimíchaka.</i>	Er [der Vater] sagte: „Nein, warum sollte ich meine Tochter meinem Landsmann geben.“
203. <i>Nákaje kalé iné a'á pajokáka (entre uno) paru kajema ilé iné a'á naku.</i>	Man gibt jemandem Sachen, wie Bananen oder so.
204. <i>Eko riwakara'á nojló kiñaja nojñákalojé.</i>	Was er mir schnell schickt, damit ich es aufesse.
205. <i>Unka ileke kalé rikhá.</i>	Das hier ist nicht so.

206. <i>Inau'ké iná unká mekela'je iné a'á pejkhoya kiñaja ke rimíchaka.</i>	Man ist Mensch, nicht wahr, so schnell gibt man jemanden nicht weg.“
207. <i>Eko píma rijló jra'pari jra'pa yenojó eko rikulá rijló rejó.</i>	„Sag ihm, dass er flussaufwärts kommen und ihn abholen soll.“
208. <i>E ripi'cháko.</i>	[Der Bote] kehrte zurück.
209. <i>Riphíchaka Keyako chaje.</i>	Er traf dort ein, wo <i>Keyako</i> sich aufhielt.
210. <i>Rimíchaka: yuka'á rijwa'tejjiló.</i>	Er sagte zu einem seiner Leute: „War er schon dort?“
211. <i>E rimíchaka mariké nu'na kémichaka.</i>	Er sagte dies: „Dein Landsmann hat gesagt:
212. <i>Unka paala pimaká rijló ke rimíchaka.</i>	Das war nicht gut, was du ihm gesagt hast“, sagte er [der Bote].
213. <i>Eko no'ó palá ruwemí ke rimíchaka.</i>	„Ich werde gut für sie bezahlen“, sagte er.
214. <i>Unká na la'á nojló náka je ke rimíchaka.</i>	„Nein, niemand erledigt Sachen für mich“, sagte er.
215. <i>Ejechámi kaja rimíchaka mékela'je kaja unká jrema'lá.</i>	Darauf sagte er: „Er hört mir nicht zu.
216. <i>Apo'jó rikulá rijló inaná iñaphí puichiá to'taje.</i>	Soll er woanders eine Frau für sich suchen.
217. <i>Unka no'laje nutu.</i>	Ich gebe meine Tochter nicht her.“
218. <i>Ekaja rimíchaka Yajwajló jácho'o a'jñañojo jata'jóji.</i>	Zu <i>Yajwá</i> [<i>Keyakos</i> Sohn] sagte er: „Gehe dorthin, dich zu verstecken.“
219. <i>E Yajwá i'jichaka a'jñaño'jo ketana.</i>	<i>Yajwá</i> ging dorthin.
220. <i>Keyako jachochíaka jretá waaje jita nakú.</i>	<i>Keyako</i> holte seine neue Hängematte aus dem Boot.
221. <i>Ajikéja eja'wa ejó rikutiáka jretá ejó.</i>	Dort im Wald befestigte [der Sohn] seine Hängematte.
222. <i>Ejechámi riwáchia rikhá, re rimíchaka.</i>	Dort wartete er auf ihn, hier sagte er:
223. <i>Meke i'majika nu'ri e nanóchajíka nu'kha e piñaó.</i>	„Mein Sohn, wie wird das ausgehen? Wenn sie mich umbringen, fliehe du!“
224. <i>Pi'makáloje riyukúna phailáyajló ke rimíchaka.</i>	„Um deinen Onkeln diese Geschichte zu erzählen“,

	sagte er.
225. <i>Je, ke rimíchaka.</i>	„Einverstanden“, sagte er.
226. <i>E kaja rulama'chiaka a'j' walaku jakú.</i>	Sie [die Tochter von dem <i>Yahuna</i>] gab Pfeffer in die Maniokbrühe.
227. <i>Kaja unká jrema'lá.</i>	„Er wird schon aufmerksam werden“ [so sagte der <i>Yahuna</i> Vater in der Maloca].
228. <i>Wa'jiniwani numakáno rijló unká jremaláno.</i>	„Ich sage es ihm immer wieder [und] er hört nicht zu.“
229. <i>Naka'jno riwátaka, rikulkanó, ke rimíchaka.</i>	„Was will er? Was sucht er?“ sagte er.
230. <i>Ne'jichá nephíchaka.</i>	Sie begaben sich zu der [Maloca], sie kamen dort an.
231. <i>Kaja rimichaka wa'jini wani pikawila'kanu nunaku.</i>	Er sagte: „Ständig stören Sie mich!“
232. <i>E kaja ruya'tiaka walajku rijló.</i>	Sie setzte Yuca-Brühe für ihn an.
233. <i>E kaja rijalákicha rikha: A'a, nu'ná ke rimíchaka.</i>	Er grüßte ihn: „Mein guter Landsmann“ sagte er.
234. <i>Unká nakalé la'á nojló náka je motho'ó nojló.</i>	„Ich habe niemanden, der für mich Dinge erledigt, der für mich kocht.“
235. <i>Numichajo'ó nu'ná ke rimicha.</i>	Ich sage „Mein Landsmann,
236. <i>Apa piyu' nojló pitu.</i>	vielleicht wirst du mir bald deine Tochter geben.“
237. <i>Ajapána jwa'té i'makaloje inaná, ke rimíchaka.</i>	„Die Frau ist dazu da, mit anderen zusammen zu leben“, sagte er.
238. <i>A'a ke nu'ná kemíchaka ajapána jwa'té i'makaloje inaná.</i>	„Gewiss, Landsmann“, sagte er, „zum Leben mit anderen ist die Frau geschaffen“.
239. <i>Kaja kaju wáni pikawila'ka nunaku, ke rimíchaka.</i>	„Du gehst mir wirklich auf den Geist“, sagte er.
240. <i>Kaja nu'ná.</i>	„Schon, mein Landsmann.“
241. <i>Kemichaka ritujló: Ilé piyajná pi'má rijwa'te, ke rimicha.</i>	Er sagte zu seiner Tochter: „Das ist dein Ehemann, lebe mit ihm“, sagte er.

242. <i>E kaja ro'chaka rijló walajku a'ji jwa'té.</i>	Sie gab ihm Maniok-Brühe mit Pfeffer.
243. <i>E kaja rajíchaka rikakhú.</i>	Schon nahm er [<i>Keyako</i>] Koka zu kauen.
244. <i>E kaja ri'kachiakata rijwilá.</i>	Es zerquetschte ihm den Kopf [als <i>Keyako</i> Koka nahm].
245. <i>E rimíchaka unká iné kátakaloje, inau'ke wejoneta i'mala.</i>	Er sagte: „Mit mir ist nicht zu spielen, es gibt widerliche Leute“.
246. <i>Ilé nutu no'cha pijló, ke rimíchaka.</i>	„Hier habe ich dich meiner Tochter gegeben“, sagte er.
247. <i>E kaja nanóchiaka rikhá.</i>	Er tötete ihn.
248. <i>E kaja Yajwá amíchaka.</i>	<i>Yajwá</i> sah es.
249. <i>Riwakhe'e jiyá i'ma ipuchila.</i>	Er hatte sein Gewehr dabei.
250. <i>E kaja riñátiakatá phiyukeja rile'jepelá.</i>	Und er – der <i>Yahuna</i> – raubte alle Waren.
251. <i>Ketana Yajwáta iícharo ajikéja ne'maká ejó.</i>	Unterdessen machte sich <i>Yajwá</i> davon, dorthin, wo sie früher gelebt hatten.
252. <i>Ejéchami riyánitá i'micháka iyamá.</i>	Er hatte zwei Söhne.
253. <i>Neí i'micháka Ruyawai, apú Ruyawá.</i>	Die hießen <i>Ruyawai</i> und <i>Ruyawá</i> .
254. <i>Napula'pe íí i'michari Yémari.</i>	Deren Schwager hieß <i>Yémari</i> .
255. <i>Ejéchami kajaYajwá iphíchaka ne'maká ejó.</i>	Dann kam <i>Yajwá</i> dort an, wo sie lebten.
256. <i>E kaja rimíchaka: "kajaká nanocha pa'yumichú.</i>	Er sagte: „Sie haben meinen Vater umgebracht.“
257. <i>Aú nupa'ó majó.</i>	„Deshalb bin ich zurückgekommen.“
258. <i>Meke chaáwami ke nemaká.</i>	„Wie schade!“ sagten sie.
259. <i>Keyako e'we yaní i'mari Pichawatá.</i>	Der Sohn des älteren Bruders von <i>Keyako</i> war <i>Pichawatá</i> .
260. <i>Menú ke Kenúma're kapajerúna ne'micháka.</i>	<i>Menu</i> und <i>Kenuma're</i> waren noch klein.

261. <i>Kaja unká meke nemalácha.</i>	Sie sagten noch nichts.
262. <i>Keyako e'wé i'mari Yarupé ri'ma.</i>	Der ältere Bruder von <i>Keyako</i> war <i>Yarupé</i> .
263. <i>Rikhá yaní i'michá nekhá kapajeruna.</i>	Dessen Kinder waren klein.
264. <i>Ne'micháka Pichawatá, Kenuma're, Menu rila'riyana ne'micháka.</i>	Es waren <i>Pichawatá</i> , <i>Kenuma're</i> , <i>Menu</i> , die Neffen von ihm.
265. <i>Nekhá la'jika inau'ké chapukéja Keyako michú nakapicháta pachá.</i>	Die werden sich an den Leuten für den Mord an <i>Keyako</i> rächen.

Anhang 6: Liste der persönlichen Eigenschaften und Rollen

<i>Kamejeya</i>	Deutsch
<i>a'kachí</i>	großzügig
<i>a'ririnakojé</i>	wachen, neugierig
<i>ajiñojóke péchuri</i>	ziellos
<i>a'jnekajami</i>	verzeihen
<i>a'ajnecanami</i>	dem Hunger standhalten
<i>amaakájo</i>	verbittert
<i>apáña`kajo /tapune`kewani</i>	zurückhaltend
<i>apáña'takaji</i>	beschämen
<i>chápujne'ke</i>	mürrisch
<i>aríri mekojo</i>	überwachen
<i>chapukaje:</i>	Mitgefühl, Mitleid wegen Unglück von Anderen
<i>cha'tajeri</i>	Gewinner
<i>ijnuni</i>	faul
<i>ima'a pechuri</i>	impulsiv
<i>inau'ke wejápútena</i>	minderwertige Person
<i>iyákachi</i>	weinerlich
<i>jápakachi/ru wani</i>	arbeitsam
<i>japiwá iphakáji</i>	demütigend
<i>jewĩñami</i>	lernen/verrückt werden
<i>jimají apiyákakana</i>	das Gesicht verlieren
<i>jujlemitá</i>	Vielfraß
<i>kamátacho</i>	Langschläfer
<i>kamujikají</i>	Traurigkeit
<i>kapechuni</i>	intelligent

<i>Kamejeya</i>	Deutsch
<i>káraka'pha</i>	verspielt
<i>katejmúni</i>	kräftig
<i>kawila'ka</i>	Belästiger
<i>kayukujné'ke</i>	streitsüchtig
<i>kechira'kajo</i>	sich irren
<i>kejrucha'pá</i>	ängstlich
<i>kerá'kheritá</i>	eifersüchtig
<i>kerakáchi</i>	keine Rücksicht auf den Schmerz anderer nehmen
<i>keyajupani</i>	<i>kollektive Fröhlichkeit</i>
<i>khero'kajo</i>	verängstigt
<i>khéwakaji</i>	Wahrheit
<i>lawichúra'pa</i>	Schamane
<i>makejrúcharo</i>	aggressiv, tapfer
<i>ma'kherú</i>	knauserig
<i>manai pechúri</i>	respektlos, verrückt
<i>manaji</i>	Heilung
<i>manaru</i>	nicht beliebt bei Frauen
<i>mapaichá</i>	dreist
<i>mapechúru</i>	unwissend/dumm
<i>mapechuwaka purá'ko</i>	spricht, ohne nachzudenken
<i>mawakherutá</i>	erfolgloser Jäger
<i>mawirúke'cha</i>	betrunken
<i>mawochí</i>	beharrlich
<i>namátaka</i>	sich um andere kümmern
<i>nejwakána</i>	Maloka-Vorsteher

<i>Kamejeya</i>	Deutsch
<i>pajlákachi</i>	Lügner
<i>pajlwaja pechuri</i>	konsequent
<i>palajne'ké</i>	gastfreundlich
<i>palani/ru</i>	schön, gut
<i>pechú kapichako</i>	letzter Atemzug, Vergessen
<i>pechuji</i>	“pensamiento”
<i>pechuji i'jnatakana</i>	denken
<i>pechuji nakoje wajakana</i>	Disziplin
<i>pechuji pajno'takana</i>	seine Absicht ändern
<i>phe'wato</i>	konfus
<i>piro'keri</i>	Dieb
<i>pu'jí pechuri</i>	fröhlich
<i>puakheni wani</i>	guter Jäger
<i>pu'jñepuni</i>	lebhaft
<i>pukhuni</i>	aufrichtig
<i>puwareni</i>	hässlich
<i>puyane'kewaní</i>	“klebrig“
<i>richuwaja la'jerí</i>	tätig
<i>rijapola</i>	lüstern
<i>ujwí pechuri</i>	gelangweilt
<i>unka inau'khela</i>	Unmensch
<i>we'pikaji</i>	wissen, verstehen können
<i>we'piri khele la'kaná</i>	Weiser
<i>yajweji</i>	widerstandsfähig, kräftig
<i>yuera'kachiwani</i>	sich vergnügen

<i>Kamejeya</i>	Deutsch
<i>yuju'ké</i>	draufgängerisch
<i>yurí</i>	wütend

Lebenslauf

Name: Camilo Alberto Robayo Romero
Personalausweis: 79.140.087, ausgestellt in Bogotá
Adresse: calle 112 No 5a - 12
Bogotá
Telefon: 00571- 21234121
Fax: 00571-3165071
Geburtsdatum: 9. Mai 1958
Geburtsort: Bogotá, Kolumbien
Staatsangehörigkeit: Kolumbien
Familienstand: geschieden
Kinder: 1; Ana Milena Robayo Brömser; 26. Mai 1997

Schulbildung:

1975 Lycée Français Louis Pasteur, Bogotá, Kolumbien
Erwerb der Allgemeinen Hochschulreife (Abitur)

Studium:

1977-1982 Studium der Anthropologie an der Universität Los Andes, Bogotá,
mit Abschluss Anthropologe
1984-1986 Studium der Ethnolinguistik an der Universität Los Andes, (CCELA), Bogotá,
mit Abschluss Magister Artium
1986-1987 Studium der Linguistik an der Universität Pierre et Marie Curie, Paris,
mit Abschluss Diplôme D' Études Approfondies (DEA)
1998 Doktorand in der Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Völkerkunde, Doktorvater:
Prof. Dr. Mark Münzel
Sprachen: Spanisch (Muttersprache), Englisch, Französisch, Deutsch, und Carijona (indigene Sprache,
Amazonas-Kolumbien)

Berufliche Tätigkeiten:

1988-1993 fest angestellter Dozent und wissenschaftlicher Forscher im Fachbereich
Anthropologie an der Universidad de Antioquia, Medellín, Kolumbien
1993 fest angestellter Dozent und wissenschaftlicher Forscher im Fachbereich
Linguistik an der Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Freiberufliche Tätigkeiten:

1983-1984 sprachwissenschaftlicher Forscher am Institut Caro y Cuervo, Bogotá
1989 Forschungsmitglied des Kolumbianischen Zentrums für das Studium der
Eingeborenensprachen (CCELA), Universidad de Los Andes, Bogotá
August 1990 1. Etappe der Berufsbildung von indianischen Lehrern Embera-
Chamí, im Bereich Linguistik, für Purembará (Risaralda)
Januar 1991 In Zusammenarbeit mit dem Pater Cayetano Mazzoleni:
Fortbildungskurs für die Lehrer der apostolischen Präfektur im
Bundesland Cesar, im Bereich Kultur und Yupka-Sprache, Diözese von
Valledupar, Pueblo Bello (Cesar)

- August 1992 Nivellierungskurs für indianische Lehrer (Yuko/Yukpa), im Bereich Kultur und Sprache, Sierra de Perijá (Cesar), in Zusammenarbeit mit dem Pater Cayetano Mazzoleni
- Dezember 1992 1. Etappe der Berufsfortbildung von zweisprachigen Lehrern (Yuko/Yukpa), Santa Clara, Sierra de Perijá (Cesar)
- 1993 wissenschaftlicher Berater und Leiter des Programmes für zweisprachige Erziehung: Profesionalización de maestros indígenas de los ríos Caquetá, Mirití y Apaporis, Koordinatorin Maria Clara van der Hammen, Stiftung COAMA/GAIA, Leiter Martin von Hildebrand
- 1993-1994 Vertreter des Fachbereichs Linguistik der Universidad Nacional de Colombia, beim Comité Nacional de Lingüística Aborígen, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá
- 1993-1998 1. bis 9. Etappe der Berufsfortbildung von indianischen Lehrern im Gebiet des Caquetá und seiner Nebenflüsse, in Zusammenarbeit mit der Stiftung GAIA, der apostolischen Präfektur des Amazonas und dem Sekretariat für Erziehung des Departamento del Amazonas
- 1994-1997 Mitglied des Seminario Permanente de Etnoeducación, in Zusammenarbeit mit dem Erziehungsministerium und der Universidad Nacional de Colombia, Koordinatoren: Patricia Enciso (MEN) und L. Guillermo Vasco (UN)
- Januar 1998 Workshop mit Lehrern und Weisen der Yukuna-Stämme über die Schrift und Einheit des Alphabetes für die Yukuna Sprache: Erarbeitung eines Wörterbuches. Asociación Indígena del Mirití Apaporis ASIMA. Im Gebiet des Corregimiento del Mirití, Río Mirití Departamento del Amazonas
- Oktober 1999 Workshop mit Lehrern und Schamanen der Yukuna-Stämme über die Rechtschreibung für die Yukuna-Sprache: Erweiterung des Wörterbuches. Asociación Indígena del Mirití Apaporis ASIMA. Im Gebiet des Corregimiento del Mirití, Departamento del Amazonas
- WS 2001-2002 Lehrbeauftragter in der Fachbereich Völkerkunde Philipps-Universität Marburg, in Zusammenarbeit mit Stefanie Herrmann: Ethnologische Feldforschung und Linguistik
- März-Juli 2002 Lehrer für Spanisch in der Volkshochschule Dreieich Sprenndlingen, 1. und 2. Stufen
- 2003-2004 Lehrer für Spanisch in der Volkshochschule Marburg (Lahn)

Forschungen:

- Vokalische Klangfarben und konsonantische Laute der Sprache Carijona; 1983-1984; am Institut Caro y Cuervo, Bogotá
- Evaluierung der Arbeiten des ILV (Instituto Lingüístico de Verano) in Yukuna; 1986, CCELA/Regierungsministerium, Bogotá
- Die Morphologie der Verben in Carijona. Abschlussarbeit zur Erlangung des Titels: Magister Artium in Ethnolinguistik an der Universität Los Andes, Bogotá
- Das Pronomensystem der Carijona-Sprache. Abschlussarbeit zur Erlangung des Titels: Diplôme d'Etudes Approfondies en Linguistique Théorique et Formelle; 1987, Fachbereich Linguistik der Universität Pierre et Marie Curie, Paris
- Forschung und Beratung in Linguistik für die Yuko-Schulen in der Sierra de Perijá; 1990, MEN, CCELA und Universität Antioquia, Medellín, Kolumbien
- Einleitende Studien der Verben in Yuko/Yupka; 1991, Kolumbianisches Zentrum für das Studium der Eingeborensprachen (CCELA) und Universität Antioquia, Medellín, Kolumbien
- Morphologie der Verben in Yuko/Yupka; 1992, Kolumbianisches Zentrum für das Studium der Eingeborensprachen (CCELA) und Universität Antioquia, Medellín, Kolumbien

- Die Ethnien im Cauca-Gebiet und im Bereich des Magdalena-Flusses zur Eroberung: Linguistische Identität und Areal-Panorama; 1994, Kolumbianisches Institut für Anthropologie und Stiftung der Staatsbank für die wissenschaftliche und technologische Entwicklung, Bogotá

- Entwurf und Vorschläge für das Zusammentragen von ethnographischen Informationen im Zusammenhang mit der Ausgestaltung eines Modells zur Korrelation von: Kulturellen Repräsentationen, Sozialsystem, Persönlichkeit und kognitivem Stil. Datenbank: Kulturelle Regionalisierung Kolumbiens, südwestliche Zone (in Zusammenarbeit mit Mauricio Adarve), für das Forschungsprojekt: Kognitive Regionen in Kolumbien, zweite Phase, Forschungsleiter Christian Hederich; 1995-1996, Forschungszentrum der Pädagogischen Universität, COLCIENCIAS, Bogotá

- Die Auffassung der Person bei den Yukuna-Matapí (Mirití-Paraná, Amazonas Kolumbien). Promotionsforschung. Leiter: Prof. Dr. Mark Münzel, Völkerkundeinstitut, heute Institut für Vergleichende Kulturforschung, Philipps-Universität Marburg

Veröffentlichungen:

- Una Historia para la Etnolingüística, in BLA, Boletín de Lingüística Aborigen, Nr. 1. Universidad de Los Andes

- Lingüística y Etnohistoria, indicios lingüísticos en la tradición Carijona, in: Lingüística y Literatura, Facultad de ciencias Humanas Universidad de Antioquia, 1989 Nr. 15

- En Faisant une rame, texte carijona, in Amerindia, SELAF, Paris, 1989 Nr. 15

- Identidad cultural y Contexto regional, in: Actualidades Arqueológicas, Nr. 1. Vereinigung der Anthropologen der Universität Antioquia, November 1992

- Los aportes de la lingüística a la Etnoeducación, Konferenz, gehalten während der fünfundzwanzigsten Jahresfeier des Fachbereichs für Anthropologie der Universität Los Andes in Bogotá, Boletín de Antropología der Universität Antioquia N. 13, 1993

- Violencia y discurso cotidiano en Medellín, in Zusammenarbeit mit Alberto Bustamente, Revista de Lingüística y Literatura, Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Antioquia, November 1993, Nr. 20

- Llegó tarde la educación a los Carijonas? Lenguas Aborígenes de Colombia, Memorias 3, VII Anthropologen-Kongress, CCELA, Universität Los Andes, Bogotá, 1995

- Profesionalización de maestros indígenas de los rios Caquetá, Mirití y Apaporis, Area de lenguaje, COAMA Nr. 2, Bogotá, 1995

- Babel de nuevo erigida, in Pachón, Ximena & Correa, Francois: Lenguas Amerindias, Condiciones Sociolingüísticas en Colombia, Institut Caro y Cuervo und Kolumbianisches Institut für Anthropologie, Bogotá, 1997

- La profesionalización indígena de la Pedrera, Amazonas, in Educación endógena frente a educación formal, Herausgeber María Trillos, serie Memorias N. 4 .Universidad de los Andes, Bogotá 1998

- Avance de Morfología Carijona; in Atlas Etnolingüístico de Colombia, Institut Caro y Cuervo, Bogotá, 2001

- Introducción a la lengua Yuko/Yukpa, in Atlas Etnolingüístico de Colombia, Institut Caro y Cuervo, Bogotá, 2001

- La mujer a la sombra del héroe, In Imani Mundo, (Hrsg.). Zárate, C. Und Franky, C, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001

- Neue Anforderungen an die Yukuna-Matapí Führerschaft. Eine Analyse autobiographischer Geschichten aus dem Amazonas-Tiefland. In: Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse. Hermann, Elfriede & Röttger-Rössler (HG.) Göttinger Studien zur Ethnologie Bd. LIT Verlag, S. 207-228. 2003

- El lenguaje, la escritura, la escuela y el proceso de unificación de la lengua Kamejeya en el río Mirití (Amazonas). Experiencias educativas en la Amazonia colombiana. Garzón, Omar (Hrsg.). Fundación Gaia, Colombia Bogotá 2006

Sonstiges

- | | |
|-------------|---|
| April 1988 | Teilnahme am Seminar: Linguistik und Ethnische Erziehung. Oficina de Etnoeducación, Ministerio de Educación Nacional-Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes (CCELA). El Ocaso (Cundinamarca) |
| August 1991 | Teilnahme am Ersten Nationalen Seminar über die Anwendung der Linguistik bei der Spracherziehung. Referenten: Dr. Ingrid Jung und Dr. Thomas Buttner. Ministerio de Educación Nacional, Universidad Nacional de Colombia |
| Nov. 1992 | Teilnehmer am und Koordinator des Seminars: Studie und Rehabilitation der Ciénaga de Santa Marta. Referent: Julio M. Barragán Pardo (Anthropologe) Projekt Corpomag-GTZ. Cámara de Comercio de Medellín-Departamento de Antropología Universidad de Antioquia, Medellín |
| Dez. 1992 | Teilnahme am Seminar/Workshop über Lese- und Schreiberziehung. Referentin: Dr. Ingrid Jung (Beraterin im Erziehungsministerium) Ministerio de Educación Nacional de Colombia, Bogotá |

Hierdurch versichere ich an Eides Statt, daß ich die Arbeit selbstständig angefertigt, andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den herangezogenen Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Original Unterschrieben